Orientalistische Litteratur-Zeitung.

Herausgegeben

von

F. E. Peiser.

Erscheint am 15. jedes Monats.

Berlin.

Wolf Peiser Verlag.

Abonnementspreis vierteljährlich 3 Mk.

Bestellungen nehmen entgegen: die Verlagsbuchhandlung, Berlin S., Brandenburgstr. 11, sowie alle Buchhandlungen und Postämter (unter Nummer 6101). — Inserate die zweigespaltene Petitzeile 30 Pf.; bei Wiederholungen und grösseren Anzeigen Ermässigung.

8. Jahrgang. 15. Juli 1905. № 7.

Alle für die Redaktion bestimmten Sendungen, Briefe etc. werden ausschliesslich unter folgender Adresse erbeten: **Redaktion der O. L. Z., Wolf Peiser Verlag, Berlin S. 42, Brandenburgstr. 11. I.**

Arabische Mathematiker u. s. w.

Von Moritz Steinschneider.

(Fortsetzung von Kol. 219)[1].

221. Zabdi (al-), ben (so) Scharaf, geb. in Ronda 601 H., gest. 681 H. (1285/6), verfasste ein Gedicht über Erbschaft, nach Casiri I, 379 n. 943[9], dessen Angaben der Prüfung bedürfen, namentlich ob etwa Zubeidi.

222. Zâguni (al-), abu 'l-Hasan Ali b. Abd (oder ʿUbeid) Allah b. Naʿsr al-Bagdadi, Hanbalit (gest. 1133/4), verf. التلخيص, worin einzelne Fragen in Versen ausgedrückt sind; Ms. Berlin; Ahlw. 4690 (IV, 189) gibt ein ausführliches Inhaltsverzeichnis.

223. Zâhidi (al-), Nadjm al-Din abu 'l-Ridja Mukhtar b. Mahmud al-Gazmîni (od. Gîzmuni), Hanifit (gest. 1259/60), schrieb über Erbteilung, H. 8983 (IV, 299, voller Namen VII 1187 n. 6988).

224. Zajjat (al-), Jusuf, kompilierte verschiedene Glossen, insbesondere die seines Lehrers Schams-al-Din Muhammed b. Salim al-Khalwati (?) al-Hafnâwi oder الحفنى, des Schafiiten (gest. 1766)[2] zu *Schanschuri's* Kommentar über die Reime des Raʿhabi, Ms. Berlin, Ahlwardt 4699 (IV 194).

Zakarijja, s. Anʿsari und ʿAnsi n. 243 und 244.

225. Zamakhschari (al-), abu 'l-Kasim Maʿhmud b. Omar al-Khowarezmi, mit dem Ehrennamen Djar-Allah (gest. in al-Djurdjanijja 1143), einer der bekanntesten Philologen und fruchtbarsten Schriftsteller (Brockelmann I, 289—93, H. VII 1123 n. 4626), verfasste الرائض فى الفرائض; H. III 342 n. 5857 (daher wohl Ahlwardt III 223 n. 9) teilt nur den Titel mit.

226. Zamzami, Burhan al-Din abu Isʿhak Ibrahim b. Ali b. Muhammed al-Faradhi (gest. 1460/1), verfasste einen ausführlichen Kommentar zu den Reimen des *Raʿhabi*, betitelt:

الفوائد السنية فى شرح الرحبية,

Ms. Berlin, Ahlw. 4693 (IV 191).

227. Zarkali (al-), Isʿhak b. Jusuf b. Jaʿkub al-ʿSardi (ob al-Faradhi?) al-Jamani (gest. um 500 H., 1106/7), verf. الكافى über Erbteilung; H. V, 21 n. 9722 (nur hier VII, 1103 n. 3930); für das auffallende المتولد (VII 845) hat die oriental. Ausg. II 136, 137 in der Tat المتوفى; Ms. Berlin, Ahlw. 4688 (IV, 188) liest den Namen الصردفى, was Ahlw. nicht beanstandet, obwohl er H.

[1]) Ich unterlasse vorläufig jede Berichtigung oder Ergänzung des Vorangegangenen, welche ich für den Schluss dieses Artikels vorbehalte.

[2]) S. unter ʿHasani im Nachtrag.

V 21 notiert. Einen Kommentar s. unter Badjali.

[**228.** Zeidi? An der Spitze der Beschreibung von Ms. Brit. Mus. Suppl. 439 in Rieu's Catal. p. 262, steht vor einer Linie: „Zaidi, Works". Was bedeutet das? Das 1. Werk ist oben n. 134, wozu der Titel noch ergänzt werden soll.]

Zeidi (al-), s. ʿAnsi n. 244.

Zein al-ʿAbidin, s. Durri im Nachtrag.

Zein al-Din, ausser dem folgenden s. Anʿsari, ʿEini, Barini (im Nachtrag), Djurdjani, ʿHabib, Kutluboga, Saridja, Wardi.

229. Zein al-Din Abd al-Djabbar b. Ahmed (aus unbestimmter Zeit) verfasste خلاصة über Erbteilung; H. III 168 n. 4779 (nur hier VII 1254 n. 9406).

230. Zubeidi (al-), Muhammed b. Muhammed b. al-Khidhr (gest. 808 H., 1405/6), verfasste: الغياث في تفصيل الميراث, wenn man Ahlwardt IV 223 n. 230 nachschreiben dürfte, ohne die Quelle zu kennen. Letztere ist wohl keine andere als H. IV 340 n. 8664, wo aber der Verf. (Burhan al-Din) Muh. b. Muh. al-Gazzi al-Asadi al-Kudsi (oder Mukaddaʿsi, Makdisi), mit demselben Todesjahr (VII 1061 n. 2366). Wie ist aber die Differenz zu erklären?

231. Zubeir (al-), Muhammed, abu Muhammed al-Faradhi, aus Dania (hörte Vorlesungen im J. 1114/5), war bewandert in Erbteilung und Rechenkunst; Suter S. 120 n. 286.

Zubeiri (al-), s. Kallaji, B.

Nachtrag zu Artikel X.

Hier sind nur neue Artikel oder Aenderungen des Schlagworts, oder Verweisungen in Bezug auf dasselbe aufgenommen; hingegen sind Berichtigungen und Ergänzungen des Inhalts im einzelnen dem Schluss dieses Artikels vorbehalten. Bisher habe ich sehr wenig dafür notiert, sowohl aus eigenem Studium als aus Privatmitteilungen anderer, welche ich dankbar wiedergeben werde, soweit sie mir rechtzeitig zukommen. Auf den Nachtrag folgen noch Anonyma und ein alphabetisch geordnetes Titelverzeichnis. — Der sicheren Zitation wegen fahre ich in der Zählung fort und bezeichne Verweisungen auf den Nachtrag mit der Abkürzung: **Nt.**

232. ʿAbbasi (al-), al-Fakih Schams al-Din Ahmed b. Musa b. ʿImran, verfasste اسرار الفكر, benutzt vom anonymen Kommentar über درر الغرر von Ali b. al-Husein (geschr. 1482 in Ms. Berlin, Ahlw. 4746, IV 218).

233. Abd Allah b. Abd Allah b. Salâma الادكاوى (gest. 1770), verfasste eine rhetorische Umarbeitung der Reime des *Raʿhabi*, betitelt:

النزهة الربية بتضمين الرحبية

nach Ahlw. IV 195 zu Ms. 4700 (n. 7).

Abd Allah b. Ahmed, s. Manawi.

— — b. ʿSaliʿh, s. Baʿhrani, Nt.

Abd Allah (abu), s. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed.

Abd al-Djabbâr, s. Zein al-Din.

234. Abd al-Gani b. (ibn?) abi ʿAkil al-Miʿsri, abu Djaʿfar, aus Aegypten, Schüler des Ajjub b. Suleiman, also gegen Ende des IX. Jahrh., war einer der ältesten Lehrer auf diesem Gebiete, zuerst durch Suter ans Licht gezogen, Bibl. Mathem. 1902.

Abd al-Kadir b. Muhammed, s Fajjumi, Nt.

[**235.** Abd al-Latif b. al-Hâdjdj Ahmed al-Djani, verf. 1467/8 einen Kommentar zur Abhandlung des *Sadjawandi*; nach Brockelmann I, 379 n. 6 Ms. München 328; letzteres ist aber türkisch und anonym; Aumer S. 112 zitiert für die Autorschaft Flügel, Wien. Jahrb. f. Lit. 47 S. 30.]

Abd al-Malik, s. Fattani, Nt., Sulami.

236. Abd al-Muʿhsin al-Keiʿsari (gest. 1354) versifizierte die Abhandlung des *Sadjawandi*, Ms. München 313 f. 48[b] und 322 f. 123[b], mit Kommentar des Verf. Ms. Par. 867[4]; Brockelmann I, 339.

Abd al-Raʿhman, s. Magrabi.

Abd al-Raʿuf, s. Manawi.

Abd al-Wahhab, s. Arabschah, Nt.

Abd al-Waʿhid, s. Anʿsari, Nt.

237. Adfini (al-), Muhammed b. Ali b. Muhammed al-Buʿheiri, Schafiit, verfasste Glossen zu *Schanschuri*'s Kommentar zu den Reimen des Raʿhabi (Muʿharram 1018 H., 1706), betitelt:

اللؤلؤة السنية على الفوائد الشنشورية,

Ms. Berlin, Ahlw. 4698 (IV 193).

238. Adimi (ibn al-), abu Gânim Muhammed b. Omar b. Ahmed al-ʿHalabi (gest. 1295/6), verfasste: الرائض في الفرائض; H. III 342 n. 5858 (nur hier, VII 1076 n. 2879); daher Ahlwardt IV 223 n. 16, mit Weglassung der Kunja.

Adkawi (? al-), s. Abd Allah b. Abd Allah.

Ahmed b. Abd al-Fattaʿh, s. Mudjiri.

— b. Ali, s. Bakschir Nt., ʿHakami.

— b. Ibrahim, s. ʿSafwan.

Ahmed b. Muhammed, s. Khalidi.
— b. Musa, s. ʿAbbasi.
— b. Omar, s. Dirabi.
Aʿhwah (? ibn al-), s. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed.

239. ʿAlâ al-Din b. Naʿsir al-Din al-Dimaschki (ohne Zeitangabe) verfasste:

سكب الانهر على فرائض ملتقى الابحر;

H. VI 104 und Verweisung III 604 n. 7190, nur letztere Stelle im Index p. 1032 n. 120; Ahlwardt nennt als Verf. dieses Kommentars: Ali b. Muhammed al-Tarabulusi (gest. 1623); die Quelle ist mir unbekannt. — Verf. des erläuterten Werkes ملتقى ist der Scheikh und Imam Ibrahim b. Muhammed al-ʿHalabi, auch *ibn al-ʿHanbali* genannt, Hanifit (gest. 1540), H. VI 102 (n. 12848) bis p. 106, wo viele Kommentare und Bearbeitungen zusammengestellt sind, auf die hier nicht weiter einzugehen war.

ʿAlam al-Din, s. ʿHidjdji, Sakhawi.

240. Ali b. Abd Allah b. Mauʿhub, abu 'l-Hasan (gest. 1137/8), lehrte Erbteilung; s. Suter, Bibl. Mathem. 1902 S. 350, 351.

Ali b. Abd (ʿUbeid) Allah, s. Zâguni.
— b. Abd al-Kadir, s. Nabtiti.
— — — al-Kafi, s. Subki n. 193 (wo der Namen Ali nachzutragen ist).
— — — al-Wâʿhid, s. Sidjilmasi.

241. Ali b. Husein al-Hâdi, Djamal al-Din, verfasste: درر الفرَ über Erbteilung, worüber ein anonymer Kommentar in Ms. Berlin, Ahlw. 4746 (IV 218). Das Werk selbst ist benutzt im Kompendium des ʿAnsi (s. d., Nt.), der um 1343 lebte; der Titel heisst dort درّ; hinter Husein steht dort al-Hâdi, ob Vater oder Sohn bezeichnend, wäre noch zu erörtern, Ahlw. ignoriert diesen Namen S. 218.

Ali b. Jaʿhja, s. Mudjili.
— b. Musa, s. Tarabulusi.
— (abu) s. Mazuni.
Amin al-Daula (ibn), s. Nasafi.

242. Anʿsari (al-), Abd al-Wâʿhid b. abi Bekr, Kadhi القنفدة (die letzten beiden Wörter hebt Ahlwardt IV 195 zu Ms. 4700 n. 5 hervor, gest. 1678), kommentierte die Reime des *Raʿhabi*; Quelle?

243. Anʿsari, Zein (oder Badr) al-Din abu Jaʿhja Zakarijja b. Muhammed, Schafiit Scheikh al-Islam, Kadhi (geb. 865 H. in Suneika, gest. in Kairo 962 H., 1520, nach Brockelmann II, 99[1]) vgl. Index S. 535). Unter seinen zahlreichen Schriften sind verhältnismässig viele Kommentare, und nur solche auf unserem Gebiete, nämlich

a) منهج الوصول الى تحرير الفصول

ein weitläufiger Kommentar zu den Aphorismen des *ibn al-Hâim* (s. d. unter d), Ms. Berlin, Ahlwardt 4721 (IV 205), der „H. Kh. IV, 9079" zitiert, d. i. p. 432, wo aber nur vom Text und dem (kürzeren) Kommentar (unten b) die Rede ist. Den Titel unseres Komm. scheint H. überhaupt nicht zu kennen. 2 Mss. Khedive III 118, Par. 1036. Bei Brock. S. 125 n. 4 ist diese Schrift unrichtig ein Superkomm. zu Sibt al-Maridini, al-Fusul al-mulimma (Druckf.), welches ein Komm. zu Targib sein soll[2]).

b) Auszug aus a mit vollem eingeschaltetem Text, betitelt

غاية الوصول في شرح (الى علم) الفصول;

H. 432 n. 9079 (VII 976 n. 798); die Variante in Parenthese nach Ms. Berlin, Ahlw. 4722; 2 Mss. Khedive III 110.

c) الفتحة الانيسه (الانسية) لغلق التحفة القدسية,

Kommentar zu der im Titel genannten Versifikation des *ibn al-Hâim* (s. d. c); H. II 236 n. 2643; VII 978 n. 818, wo die konjizierte Emendation, welche den Reim herstellt, durch die oriental. Ausgabe I, 203 bestätigt wird; لغلق dort ist auch besser als لفلق bei Flügel. Ms. Franck 455 erwähnt Pertsch zu n. 1105, nicht Brockelmann S. 125 n. 5.

d) نهاية الهداية في تحرير الكفاية, ein Kommentar zu كفاية الفرَ von *ibn al-Hâim* (s. d. b); H. V 218 n. 10777, VII 997 n. 1328, wo الكناية Druckfehler; ich vermute, dass das Zitat eines nicht näher bezeichneten Buches النهاية bei H. IV 394 das unsere meine; Ms. Paris 1034, Kh. III 318; bei Brockelmann S. 126 n. 6 fehlt der Titel.

A. ist im Index von H. p. 1256 n. 9466 unter Zein gestellt, aber auch identisch Zaka-

[1]) Dsu 'l-ʿHidjdja 926, „Dec. 1120"; dieser Monat begann 12. Nov. 1519; den Monatstag gibt Br. nicht an. H. II 236 hat 910 H., 1204/5, im suppl. Index der Titel setzt Flügel 926 H. mit Fragezeichen.

[2]) Die Konfusion entstand durch eine Weglassung der Aphorismen selbst. Hiernach ist der Artikel Haim, Kol. 382 ff. zu ergänzen.

riya, s. unter Hâim Kol. 383 d. Brock. S. 99 n. 12 ist aus Obigem zu ergänzen.
An'sari, s. unter Lari.

244. 'Ansi (al-), Schams al-Din abu 'l-Hasan Ahmed b. Nasr (? نسر) b. Mas'ud al-*Zeidi* (vor 1343), verfasste ein mittelgrosses Kompendium des Erbrechts betitelt الوسيط, Ms. Berlin Ahlw. 4741 und 4742 (IV 215). — Einen Kommentar dazu verfasste al-'Hidjdji (unter welchem n. 75, b: „Aufi" für 'Ansi gedruckt und *Durr al-F.* zu streichen ist); ein anonymer Komm. darüber in Ms. Berlin, Ahlw. 4744.

245. 'Ansi, Ibrahim b. Muhammed al-Jamani (aus Jemen, um 1343), verfasste:

المصابح المضيه والمطالب الفرعية الجامعة

لفوائد كتاب الوسيط الفرضية

eine Bearbeitung und Erläuterung des *Wasit* von Ahmed al-'Ansi (n. 244); Ms. Berlin, Ahlw. 4745 (IV 417).

246. 'Arabschah (ibn), Tadj (oder Schihab) al-Din abu 'l-Fadhl Abd al-Wahhab b. Ahmed u. s. w. al-Dimaschki, oder al-Schami (gest. 1495/6), verfasste, unter dem Titel روضة الرائض في علم الفرائض, ein Gedicht über Erbteilung mit Kommentar; H. III 500 n. 6645 (VII 1236 n. 8714), woher wohl Ahlwardt 223 n. 37.

247. Ardabili (al-), Djamal al-Din Jusuf b. Ibrahim, Scheikh und Imam (gest. 1396/7) verfasste ein berühmtes schiitisches Rechtswerk: الانوار لعمل الابرار (H. I 484 n 1424, nur hier, VII, 1116 n. 4352). Diesem Werke scheinen Exzerpte, überschrieben: فوائد فقه وفرائد in Ms. Gotha 87[b] (Pertsch I, 156) f. 94—8 entnommen; sie finden sich nicht in Ms. Gotha 989 f. 71 (Pertsch, ib. S. 217).

248. Asadi (al-), Burhan al-Din Muham. b. Muhammed al-Gazzi, Verf. von الغيّات, ist oben unter Zubeidi erledigt.
Asadi (al-), Taki al-Din, s. Kadi Schuhbeh.

249. Azhari (al-), Schams al-Din Muhammed Efendi b. Muhammed b. Ma'hmud, Hanifit, verfasste im J. 1751

الجواهر البهية في الفرَ والوصية,

nachdem er über dasselbe Thema, Erbteilung und Vermächtnis (Testament), andere Schriften verfasst hatte; Ms. Berlin, Ahlw. 4733 (IV 212).

250. Badjali (al-), Ali b. Ahmed b. Musa, Hanifit (gest. 1331/2), kommentierte die Schrift al-Kafi des *Zarkali* (s. d.); H. V 22 n. 9722 (nur hier VII 1034 n. 1258).

251. Ba'hrani (al-), Abd Allah b. 'Sali'h, verfasste im 'Safar 1133 H. (der Monat begann 2. Dec. 1720) in Kazerun eine Abhandlung über 3 Erbschaftsfragen, betr. Frauen und verschollene Personen, betitelt:

حلّ العقود عن عصمة المفقود,

Ms. Berlin, Ahlw. 4731 (IV 211).

252. Bâkschir (باقشير), Ahmed b. Ali b. Abd al-Rahman (gest. 1664), verfasst ein Gedicht: ارجوزة, nach Ahlwardt IV 224 n. 61.

Barakat (abu 'l-), s. Daldjuni, Nt.

253. Bârini (al-, aus Barin, einer kleinen Stadt im Bereich von 'Hamat), 'Zein al-Din Omar b. 'Isa (gest. 1363/4), zu dessen ارجوزة der Kommentar des ibn 'Ubada (s. d.) in Ms. Berlin, Ahlw. 4715 (IV 204).

254. Barmawi (al-), Schams al-Din abu Abd Allah Muhammed b. Abd al-Dâim (gest. 1427/8), verfasste:

منهج الرائض بضوابط في الفرَ,

bestehend aus einem Gedicht (منظومة) und dem Kommentar dazu, dessen Anfang bei H. VI 219 n. 15772 (VII 1213 n. 8019), daher Ahlwardt IV 223 n. 33.
Bekr (abu) b. Ahmed, s. Kadi Schuhbeh.
Bu'heiri (al-), s. Adfini, Nt.
Burhan al-Din, s. Zamzami: Nt.

(Fortsetzung folgt).

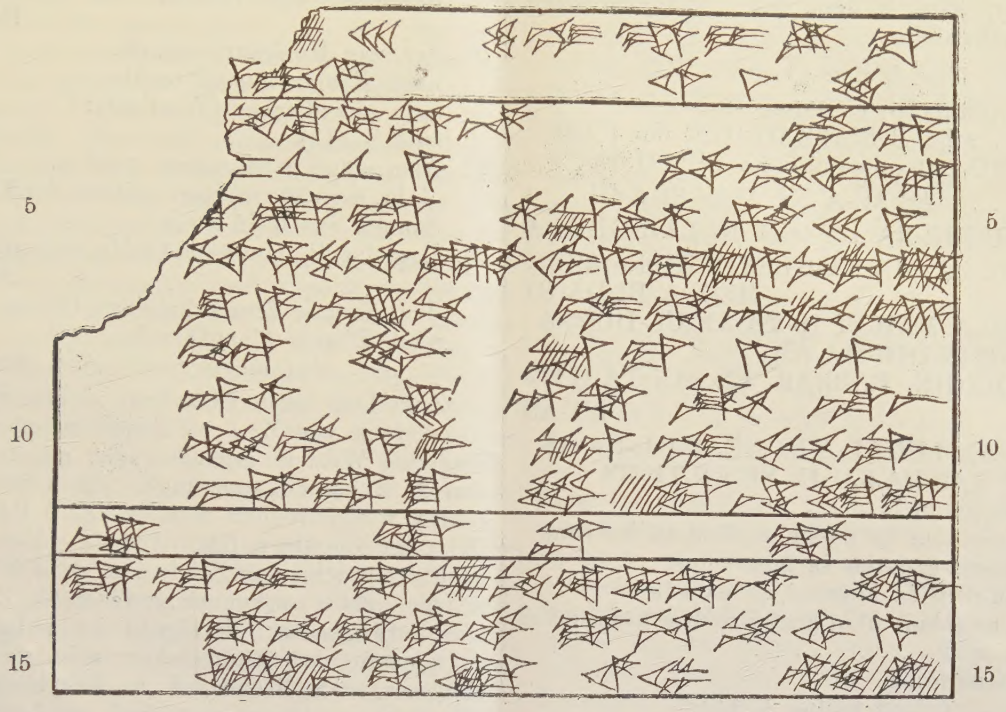
Zur altbabylonischen Chronologie.

Von L. Messerschmidt.

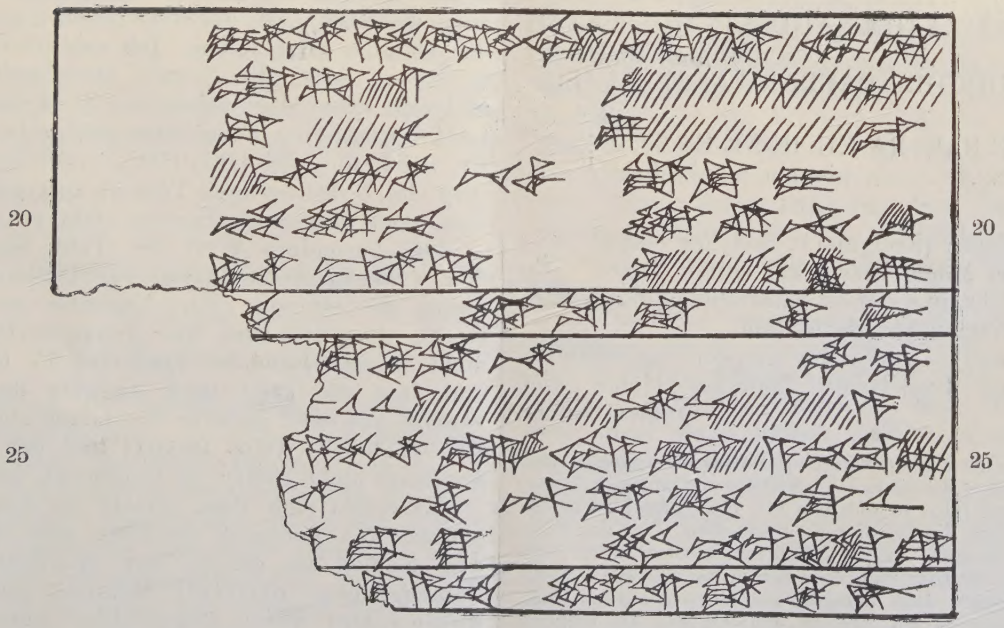
I.

Der Artikel von Peiser: „Zur altbabylonischen Datierungsweise" im ersten Heft dieses Jahrgangs, der die Veröffentlichung einer Tontafel des Berliner Museums mit altbabylonischem Datum brachte, veranlasste mich dieselbe Sammlung nach etwaigen weiteren Exemplaren dieser Tafelgattung durchzusuchen. Es gelang mir, ein zweites ausfindig zu machen — VATh 1200 — das in seinen Angaben noch weit ausführlicher ist und vor allem durch diese bestätigt, dass die Vermutungen über die Vorgänge bei der Feststellung der Jahresbenennung, wie man sie bisher hegte, das Richtige getroffen haben.

Vorderseite.



Rückseite.



Aeusserlich kennzeichnen sich beide Tafeln vor anderen altbabylonischen durch ihr Querformat, ähnlich dem der neubabylonischen Kontrakttafeln.

Der Text lautet:

(epištum?)[1] eš-še-tum ša i-ru-ba
. . arḫu BARA)-ZAG-GAR ûm 1 kam
(MU Sa)-am-su-di-ta-na LUGAL-E
. . . . AŠ-AŠ-A NA GAB-ŠI-A-GI
ŠU-NIR-RA UT-GIM NI-LAḪ-GI-EŠ-A
NA ZA-GIN-NA GUŠKIN-ḪUŠ-A AZAG ME(?)-A BI-DA-GI
ŠU-A MAḪ-BI IB-TA-AN-UL-DU(?)-A
NE-IN-DIM-MA-AM
DINGIR BABBAR EN AN-TA-GAL-LA-AŠ
NAM-LUGAL-A-NI NE-IB-GU-LA-AŠ
E-BAR-RA-KU IN-NE-EN-TU-RA
ak-ka-du-ša
ša-at-tum ša Sa-am-su-di-ta-na šar-rum
ša-am-ša-a-tim ša (abni) dušî
šu-ri-ni ša ki-ma û-mi nam-ru
i-na (abni) uknî ḫurâṣi ruššî u kaspi mi-si
ṣi-ri-iš . . . . . .
ib-nu-u-ma
a-na Šamaš be-lim ša-ḳi-i
mu-šar-bi šar-ru-ti-šu
a-na E-bar-ri u-še-lu-u
(ki-a)-am li-iš-ša-di-ir
(MU Sa-am)-su-di-ta-na LUGAL-E
. . . . AŠ-AŠ-A NA GAB-ŠI-A
(NA)ZA-GIN-NA GUŠKIN-ḪUŠ-A AZAG (ME?)-A BI-DA-GI
(DINGIR) BABBAR EN AN-TA-GAL-LA-AŠ
(E-BAR)-RA-KU IN-NE-EN-TU-RA
. . . . . ki-a-am li-iš-ša-di-ir

d. i.

Neues (Ereignis)[1], welches eintrat
im Monat Nisan, am ersten Tage:
Jahr, in welchem Samsuditana, der König,
Sonnen aus dušû-Stein
(und) . . . .(?), die wie der Tag strahlen,
mit Lapislazuli, lauterem Golde und reinem Silber
herrlich (schmückte)
und schuf
und (sie) dem Šamaš, dem erhabenen Herrn,
der sein Königtum mehrte,
nach Ebarra hinaufbrachte.
Sein akkadischer (Wortlaut):
(wie 3—11)
Also möge geschrieben werden.
(Jahr, in welchem) Samsuditana, der König,
Sonnen aus dušû-Stein,
Lapislazuli, lauterem Golde und reinem Silber
dem Šamaš, dem erhabenen Herrn,
nach Ebarra hinaufbrachte.
. . . . . also möge geschrieben werden.

Zum Text ist im Einzelnen zu bemerken: Am Anfang von Z. 1 wird epištum oder ein ähnliches Wort zu ergänzen sein, am Anfang von Z. 2 kann kaum mehr als arḫu und BARA weggebrochen sein. — Z. 6 BI-DA-Gi = der Copula u (Br. 5154). — Von den misû entsprechenden Zeichen x + a ist das erstere nicht zu erkennen gewesen. — Z. 12: Das Suffix ša in: akkadu-ša ist jedenfalls auf epištum zurückzubeziehen: sein, des Ereignisses, akkadischer, d. h. babylonischer (Wortlaut, so ist zu ergänzen). — Z. 14: a ist geschrieben über tum. — Z. 15: šurinni: ni ist über etwas anderes geschrieben. Die Bedeutung des Wortes ist unsicher. Del. HWB 691 vermutet „Säule". Doch wäre dann der eine der beiden Weihgegenstände, eben die Säulen, in der verkürzten Fassung des Datums weggefallen. Ich möchte daher in šu-ri-ni lieber die Angabe eines weiteren Materials neben dušû sehen. — Z. 17: in der Lücke wird eine Form von asâmu (= UL Br. 9134, und vgl. OLZ 1905, S. 3/4 Zeile 4 resp. Rs. 5 des dortigen Textes) zu ergänzen sein, doch passen die Spuren nicht zu usîm.

Der besondere Wert der Tafel liegt in den weiteren Aufschlüssen zur Datierungsweise, die sie uns gibt. Nebenbei sei bemerkt, dass sich das hier genannte Datum nicht in der Liste bei Lindl BA IV findet, und dass die Tafel nach Ausweis des Inventars aus einer anderen Sammlung stammt, als VATh 670 (OLZ 1905/1) und der Herkunftsort nicht sicher zu bestimmen ist.

Es ergibt sich, dass, sobald ein Ereignis eintrat, das geeignet erschien, dem Jahre den Namen zu geben, der Wortlaut der Namengebung offiziell bekannt gemacht wurde („also werde geschrieben" heisst es Z. 22), dass aber ferner, da der ausführliche Wortlaut für die Zwecke des praktischen Lebens zu umständlich war, ebenso offi-

[1]) Ich schlage vor, eher *šattum* zu ergänzen, und übersetze: das neue Jahr, welches eintrat am 1. Nisan, (ist) das Jahr, in welchem etc. etc. Damit ist natürlich auch die Schwierigkeit behoben, dass das fragliche Ereignis am 1. Nisan eingetreten wäre. Ob aus der Bestimmung, dass es sich um das am 1. Nisan beginnende Jahr handelt, geschlossen werden darf, dass damals ein anderer Jahresanfang als möglich gelten konnte, etwa der 1. Tašritu, mag dahingestellt bleiben. Annehmbar möchte der Schluss freilich erscheinen mit Vergleich der Winckler'schen Ausführungen in KAT[3] S. 330. F. E. Peiser.

ziell — mit Ausschluss der Willkür der Schreiber, wie es scheint — eine abgekürzte Fassung des Datums vorgeschrieben wurde („so werde geschrieben", Z. 28). So wird es auch verständlich, warum die später zusammengestellten Listen die Daten in gekürzter Form bieten: auch diese war eben offiziell. Man wird weiter anzunehmen haben entweder, dass diese offizielle Tafel von der Hauptstadt aus durch alle grösseren Orte zur Kenntnisnahme zirkulierte, oder, was mir weniger wahrscheinlich erscheint, dass gleichlautende Exemplare nach allen diesen Städten versandt wurden. In jedem Falle musste es vorkommen, dass in den entferntesten Städten, da die Nachricht später eintraf, noch nach dem alten Jahr datiert wurde: Jahr nach dem, in welchem das und das geschah, während man in der Hauptstadt schon das neue Jahr mit einem eigenen Namen benannte.

Einer kurzen Ausführung bedürfen noch die beiden ersten Zeilen. Es fällt auf, dass das „neue Ereignis", das doch von Zufälligkeiten abhängig sein musste, gerade am 1. Nisan eintrat. Man ist daher geneigt, die Worte dahin zu deuten, dass das neue Ereignis vom 1. Nisan ab als dasjenige gelten soll, das dem Jahr den Namen gibt. Doch scheinen mir dieser Auffassung die beigefügen Worte: ša iruba unbedingt zu widersprechen, und für die Erklärung unseres scheinbar so gar nicht vom Zufall bestimmten Tages-Datums könnte geltend gemacht werden, dass es sich hier um eine feierliche königliche Weihgabe an den Tempel Ebarra handelt, für deren Ueberbringung man wohl stets einen kultisch bedeutsamen Tag gewählt haben wird[1]).

Beiträge zur Kyrossage IX.

Von Georg Hüsing.

(Jošitsune und Benkei.)

Wenn wir hören, dass Jošitsune als Knabe von einem „Tengu", einem geflügelten Ungetüme, freundlich aufgenommen und in dessen Künsten unterrichtet wurde, wie z. B. im Springen und Fechten, so ist hier in einer sich sonst als historisch gebenden Überlieferung ein sagenhafter Zug eingesprengt, der an Herakles bei Cheiron, noch mehr aber an den Sena Murgha und sein Verhältnis zu Zal erinnern dürfte.

[1]) Aber siehe Anm. 1 auf Sp. 271. F. E. P.

Nun ist es ja theoretisch falsch, Mythen auf Grund eines Motives vergleichen zu wollen, allein die Praxis lehrt, dass für gewöhnlich die Übereinstimmung dann auch weiter geht. Die Erzählung, die ich dem Buche von Brauns, Japanische Märchen und Sagen (S. 236) entnehme, leitet von den „Heldensagen" zu den eigentlich „geschichtlichen Sagen" über und liest sich etwa wie eine isländische „Saga", oder, in anderer Richtung, wie eine Erzählung aus Saxo Grammatikus.

Die äussere Lage ist die, dass Toki mit ihren beiden Söhnen, Norijori und dem Säuglinge Jošitsune vor dem Tyrannen Jošinaga flieht. Sind wir also berechtigt zu vergleichen, so wäre unser Held zunächst Tretana, von dem wir ja wissen, dass er vom Sena Murgha, dessen Junge er vor der Schlange beschützt hatte, freundlich aufgenommen wurde. Versuchen wir weiter zu raten, so muss der Vater unseres Helden in Jošinagas Gewalt geraten, Jošitsune muss der jüngste von drei Brüdern sein, muss immer wieder weiter flüchten, bei einem Schmiede Aufnahme finden, endlich den Tyrannen besiegen, dabei aber von seinen Brüdern treulos behandelt werden. Wir können kurz sagen: es trifft auch alles zu. Freilich nicht des Helden Vater, sondern seiner Mutter Eltern werden von Jošinaga gefangen, und der Schmied ist diesmal „Eisenhändler". Der ungetreue Bruder ist nur in einem Exemplare vertreten, als Joritomo, der seine beiden oben genannten Halbbrüder mit Meuchelmorde bedroht, nachdem sie ihm zu Macht und Würden verholfen haben. Auf die Frage der zwei ungetreuen Brüder kommen wir gleich zu sprechen, wollen aber hier schon feststellen, dass die Übereinstimmung weiter geht, als der blinde Zufall gestatten würde, obgleich Japan gerade fern genug läge, dass wir uns auch bei weniger Gemeinsamem begnügen könnten, um die Erzählung für beachtenswert zu halten. Über Indien ist sie gewiss nicht gewandert, aber vielleicht gibt die Bemerkung einen Fingerzeig, dass nach einem dunklen Gerüchte Jošitsune nachmals unter dem Namen Dschingis Chan die Welt erobert habe. Das kann ein müssiger Zusatz sein, könnte aber doch auch darauf deuten, dass man die alte Kyrossage auch auf Temudschin übertragen hätte, was wahrlich kein Wunder, eher ganz selbstverständlich wäre, um so mehr, als er ja wirklich in seiner Jugend eine Verfolgung durchzumachen hatte. Sein Vorfahr Budantsar ist der jüngste von drei

verfolgten Brüdern, kirrt einen grauen Sperber und wird von diesem mit Nahrung versorgt, was im Zusammenhange (bei Çanang Çetsen) einem Rudimente gleich sieht.

Doch zurück zur japanischen Erzählung. Hier stürzt kein Enkel den Grossvater, der Tyrann ist ein Vetter Joritomos. Toki ergibt sich, um ihre Eltern zu retten, dem Jošinaga unter der Bedingung, dass er ihre Kinder nicht weiter verfolge, in Iran ist der Tyrann ihr eigener Vater. Aber Jošinaga wird gewarnt, die Knaben freizulassen, bereut dies auch sehr bald und verfolgt sie weiter; ihr letzter Beschützer ist der Häuptling Hidehira.

Zu diesem flieht auch Jošitsune wieder nach anderen Fluchtversuchen, als Joritomo ihn verfolgte, nachdem er den Norijori schon ermordet hat. Aber nach Hidehiras Tode will sein Nachfolger den Jošitsune ausliefern oder endlich selbst ermorden, der Verfolgte entkommt aber nach Jeso, oder, wie oben angedeutet, nach dem Festlande.

Damit haben wir die Erzählung erschöpft bis auf die sagenhafte Gestalt des treuen Benkei.

Dieser Benkei ist ein kriegerischer Mönch von solcher Stärke, dass er einmal aus einem Nachbarkloster eine grosse Glocke entwandte und ganz allein auf seinem Haupte in sein Kloster trug. Wir kennen die Beziehung von Hymirs Braukessel zur Glocke, wie sie im Glocke- und Hammer-Spiele noch vorliegt, raten also auf Thor. Und sieh da, Benkei pflegt einen eisernen Kessel von 5 Fuss Durchmesser ganz allein zu leeren. Das wäre also wirklich Thor-Herakles, der dem Atlas das als Glocke dargestellte Himmelsgewölbe abnimmt. Dann sollte er auch Thors Hammer (Streitaxt, Sichel) tragen, und Benkei trägt wirklich „eine Hellebarde mit langer Klinge, von ungeheurem Gewicht und erstaunlicher Länge“. Thor-Herakles hat aber auch mit dem Feuer zu tun. Benkei entzündet, um den Weg zu finden, alle am Wege befindlichen Häuser, und im Zusammenhange mit dem Vorstehenden wird man wohl nicht geneigt sein, dieses Motiv für wertlos zu halten. Ferner erfahren wir noch, wie Jošitsune mit Benkei zusammenkam. Der Hellebardenträger bewacht nämlich eine Brücke und erhebt den Zoll. Jošitsune erscheint als Räuber verkleidet, es kommt zum Wortwechsel und zum Austausche von Hieben, wobei Benkei dem Tengu-Schüler erliegt und ihm treue Gefolgschaft schwört.

Das erinnert nicht nur an zahlreiche Varianten in unserer Dietrich-Sage, sondern auch an das Harbardslied.

Dass mancher Leser schon oben an unseren Mönch Ilsan gedacht haben mag, ist nicht unsere Schuld.

Benkei tritt noch einmal im Priestergewande in Tätigkeit. Jošitsune und Benkei geraten auf der Flucht vor einen feindlichen Wachtposten. Da schlug Benkei seinen Freund und schalt ihn wegen seiner Unmanier und Dummheit, dass er vor dem kaiserlichen Militär nicht mehr Respekt habe. Dem Posten aber gab Benkei an, er sammle Gelder für eine Glocke, der dumme Bauerbursche trage ihm Mundvorrat und das bereits eingesammelte Geld. So entkamen beide.

Wir betonen, dass die angeführten Motive alle sind, die wir bei Brauns finden. Sie sprechen sämtlich für einen Zusammenhang mit jener im Westen so wohl bekannten Figur.

Im übrigen ist die Verbindung Benkeis mit der Sage von Jošitsune eine ziemlich lose, er ist offenbar eine dazugekommene Gestalt. Und für diese Einverleibung ist es nicht schwer, einen Grund zu vermuten, denn Benkei ergibt sich als eine Gestalt aus dem Trita-Mythos, ist einer jener beiden Riesen (Bundesbrüder, ungetreuen Brüder), die Trita unterwirft und als Gefährten mit sich nimmt. Jošitsune ist also Trita. Ob nun die Verwirrung durch Zusammenfassung von Varianten — was wahrscheinlicher — oder durch einen historischen Einschlag hervorgerufen wurde, entzieht sich zurzeit jedenfalls unserem Urteile.

Ebenso muss natürlich von einer Verwertung dieser Erzählung für die Herstellung der Kyros-Sage zunächst abgesehen werden. Nur für die Geschichte dieser Sage bei den Altaiern ist es notwendig, die Sage von Jošitsune und Benkei in Betracht zu ziehen. Dass uns ein Zufall narre, wird man heute nicht mehr glauben wollen. Es kann dann aber wohl auch für ziemlich sicher gelten, dass die japanische Sage nach Westen (Korea, Mandschurei) weist, nicht nach Süden, und so werden wir hier die völlige Aufhellung der Sachlage von dem altaischen Sagenschatze zu erhoffen haben.

Besprechungen.

Sarre, Friedrich, Islamische Tongefäsze aus Mesopotamien. Mit einem Anhang von Eugen Mittwoch. Berlin 1905. 20 S. Fol. (Sonderabdruck aus dem Jahrbuch der K. Preuszischen Kunstsammlungen, XXVI. Jahrgang, II. Heft). Besprochen von Martin Hartmann.

Das Problem, das hier behandelt wird, ist von hohem Interesse: wie sind zeitlich und örtlich die vier mitgeteilten Terrakottavasen-Fragmente[1]) unterzubringen, welche Figuren von Menschen zeigen, und von denen eines durch arabische Legende deutlich islamischen Ursprung weist? Es berührt sich mit dem andern: wie ist die Person-Darstellung auf einem Dirhem des Mutawakkil und auf einer Medaille des Muqtadir (s. Nützel in Z. f. Num. Berlin 22 (1900), 259 ff.) zu erklären? Nach Sarre „sind die Vasen im ausgehenden XII. oder im Beginn des XIII. Jahrhunderts für den Chalifenhof von Bagdad oder für einen der kleineren Fürsten des nördlichen Mesopotamiens gefertigt worden" (S. 17). Die Vase London zeigt eine mit untergeschlagenen Beinen auf taburettartigem Thron sitzende Figur, die mit der Rechten den Becher, mit der Linken ein Mundtuch hält. „In derselben Weise wie seine Vorgänger auf den Thronen von Ninive und Ktesiphon [vgl. Assurbanipals Siegesbankett von Kujundschik; Chosro II. beim Weingelage auf einer Silberschüssel] hat sich hier ihr Nachfolger in der Herrschaft des mesopotamischen Tieflandes, der Chalif von Bagdad, darstellen lassen .... Vielleicht ist hier der Chalif Alnassir [Annāṣir lidīnillāh 575/1180—622/1225] beim Mahle dargestellt. Rechts und links vor ihm stehen zwei Trabanten, der eine gleichfalls ein Weinglas haltend .... Die reich geschmückten Frauenköpfe sind Porträte von Sängerinnen und Tänzerinnen, die durch ihre Künste das Fest des Fürsten verschönen" (S. 16). Sarre verwendet Scharfsinn und Gelehrsamkeit auf Stützung der Hypothese. Hauptargument ist eine andere Hypothese: dass überall, wo wir auf Denkmälern einer Person-Darstellung in Verbindung mit Nennung eines Chalifen begegnen, in der Figur nach Absicht des Denkmalsetzers der Chalife selbst zu sehen sei. So auf den genannten Metall-Stücken (Münze und Medaille), so auf dem Bagdader Talisman-Tor[1]); die Zwickel seines überhöhten Rundbogens „sind mit einem ornamentalen Rankenwerk bedeckt, auf dem in hohem Relief zwei als Gegenstücke behandelte drachenähnliche Fabeltiere angebracht sind. Die vielfach verschlungenen Windungen des Körpers füllen den grössten Teil der Zwickelflächen, während der Vorderteil des Fabeltieres verhältnismässig kurz und gedrungen dargestellt ist. In der Mitte sitzt mit untergeschlagenen Beinen die Gestalt eines Mannes, der die Arme in die Rachen der Untiere steckt und ihre Zunge festzuhalten scheint" (S. 8 f.). — „Wir sind der Ansicht, dass es sich um ein Triumftor, um ein Siegesdenkmal handelt, und dass die durch ein Diadem und den Nimbus[2]) als Herrscher charakterisierte Figur in der Mitte den Chalifen selbst darstellen soll, der über seine als Untiere personifizierten Widersacher triumfiert. Vielleicht sollte der Gedanke zum Ausdruck kommen, dass der Fürst in dem Masse seine Feinde gezähmt hat, dass er unbeschadet die Hand in ihren Rachen stecken darf .... Der Chalif hat in dem Denkmal die durch seine Politik bedingte Errettung des Chalifats dadurch zum Ausdruck gebracht, dass er sich selbst darstellte, wie er seine beiden

[1]) 1. Sammlung Béarn, 2. Louvre, 3. South Kensington-Museum, 4. Sammlung Sarre. 1. war geliehen zur Exposition des Arts Musulmans Paris 1903; im Katalog No. 312 als *„Perse-Sassanide ou début de l'Hégire"* bezeichnet. Ich vermerkte mir dazu: „Spät; jedenfalls nicht vor 4/5. Saec. d. H." Das ist nicht weit ab von Sarres Ansetzung. Siehe das am Schluss über die Datierung der Inschrift Bemerkte.

[1]) Beachte, dass in Abb. 7 und 8 dieses bemerkenswerte Denkmal der Chalifenzeit zum erstenmal veröffentlicht ist (nach Foto Edgars Anders). Die Inschrift, die Niebuhr *Reisebeschreibung* II (1778), 294 unvollkommen wiedergab, ist von Mittwoch S. 20 f. ediert und übersetzt. Der Passus: لازالت طاعته المفترضة للمؤمنين اسماعا وابصارا darf kaum übersetzt werden: „nicht möge aufhören der Gehorsam gegen ihn, der aufgetragen ist den Gläubigen, ein Hören und Sehen"; denn „aufgetragen den Gläubigen" erforderte على. Lies: nicht möge der pflichtschuldige Gehorsam gegen ihn aufhören, den Gläubigen Gegenstand des Hörens und Sehens zu sein". *sam'* = *masmū'*; der Plural dem Reim zu liebe.

[2]) Auf der fototypischen Abbildung 8 ist das Diadem nicht mit Sicherheit zu erkennen. Abb. 1 ist nach Zeichnung gefertigt, die Subjektives enthält. Der ‚Nimbus' würde mehr für Gottbild (s. unten) sprechen als für Herrscherbild. Die Verbindung von Krone und Nimbus, wie die Zeichnung sie annimmt, ist unwahrscheinlich. Ist überhaupt ein islamischer Fürst mit Krone im Leben wie im Bilde denkbar? Die Gloriola aber umgibt in islamischen Darstellungen Personen als Heilige, nicht als Fürsten. Es ist ausgeschlossen, dass Annāṣir selbst sich mit diesem Heiligenschein darstellen liess. Die Vorstellung von dem *chwarenō* (np. *churrah*), dem Lichtglanz, der den Träger des altpersischen absoluten Grosskönigtums umschwebt (vgl. Gottesgnadentum; s. *Islam. Orient* VI, 335 n. 1) ist dem semitischen Islam fremd.

Widersacher, den Schah von Khwārizm und die Mongolen, in Gestalt von gebändigten Untieren im Zaum hält und sich dienstbar macht“ (S. 11)[1]).

Dass auf Münze, Medaille und Portal Porträte vorliegen, scheint mir durch nichts erwiesen. Nützel a. a. O. 263 sieht in der Legende „Almuqtadir billāh“ eine deutliche Bezeichnung der Person der Medaille und sagt von dem Dirhem kurz: „auf der Vorderseite das Bild des Chalifen“. Für die Münze mag die Sache dahingestellt bleiben. Der würdige Herr, dessen Toilette persischen Charakter hat, soll vielleicht wirklich den Beherrscher der Gläubigen darstellen. Dass aber ein solcher, mochte er selbst ein so wüster Patron sein wie Almuqtadir, sich als Trinker prostituierte, sei es auch nur auf einer Medaille für seine Kumpane, ist nicht anzunehmen. Mit Ungeduld erwarten wir die Veröffentlichung des Materials, das sich in der Sammlung Zuboff-Moskau findet. Diese zählt nicht weniger als acht herrliche Goldmedaillen des lüderlichen Imams. Wenn sich da nicht weitere Anhaltspunkte ergeben, werden wir auf das Porträt des „Immer Lustig“ verzichten müssen. Ebensowenig kann zugegeben werden, dass die Dekoration des Portals etwas zu tun habe mit der Bau-Inschrift, welche bandartig in Höhe des oberen Randes der hohen Flachnische (das Portal nimmt nur drei Viertel von ihr ein) um den zylinderförmigen Turm herumläuft. Es ist durchaus unwahrscheinlich, dass der Chalife sein Porträt habe anbringen lassen an einer Stelle, wo diese Auflehnung gegen ein von der Geistlichkeit Verurteiltes und auch von der Masse als *munkar* Empfundenes der allgemeinen Kritik preisgegeben war und gegen den Chalifen ausgebeutet werden konnte[2]). Nun ist freilich jede Darstellung lebender Wesen anstössig. Aber die Anstössigkeit verliert, wenn die Figur als reines Ornament gilt. Und das ist sie hier. Gerade Sarres fleissige Zusammenstellung spricht dafür. Im Arabischen Museum zu Kairo findet sich ein Relief, dessen ursprüngliche Herkunft unsicher ist[1]). Es zeigt die aufgesperrten Drachen-Rachen des Talisman-Tores, zwischen ihnen ein Quadrat mit eingedrückten Seiten, das wohl so entstanden ist, dass die Spitzen der sich gabelnden Zungen zusammenstossen. Auch das Ornament des Talisman-Tores zeigt aus jedem Rachen heraustretend eine Zunge, die sich spaltet. Nur gehen hier nicht die Spitzen der Zünglein zusammen, sondern zwischen die Köpfe schiebt sich die sitzende Figur, welche dadurch in eine dekorative Verbindung mit dem Ganzen gebracht wird, dass ihre ausgestreckten Arme die Zungenwurzel packen[2]).

---

[1]) Dass der Chalife Annāṣîr Čingiz Chān „gezähmt habe“, dass sein Verhältnis zu ihm so war, dass er sich als Bezwinger fühlen konnte, ist nicht zuzugeben. Tatsächlich hat der Imam auch nicht eine einzige Uebeltat Čingiz Chāns gehindert, nie hat der Heide Čingiz dem Muslim ein Unterwürfigkeitszeichen gegeben. Die Darstellung Müller 2, 205 f. wird im ganzen das Richtige treffen.

[2]) Die Versuche, den Islam von der Bilderfeindlichkeit reinzuwaschen, sind allgemein bekannt. Eine vortreffliche Zusammenstellung des Materials gibt Chauvin, *La défense des images chez les Musulmans* (Anvers 1890). Richtig ist, dass zu gewissen Zeiten die Anbringung von Bildwerken im Innern der Häuser Mode war und man sich um das *taḥrīm attaṣwīr* wenig kümmerte. Der fromme ʿOmar Ibn ʿAbdulʿazīz wetterte natürlich gegen die Ausschmückung der Bäder mit bildlichen Darstellungen. Der späte Albahā'ī Alǧuzūlī (gest. 815) scheint in der Ausschmückung von Bädern in Bagdad mit erotischen Szenen nichts Anstössiges zu finden (*maṭālīʿ* 2, 8). Grundsätzlich galt aber als Pflicht jedes Muslims das *nahj ʿan almunkar* und zum *Munkar* gehören Erzeugnisse der bildenden Kunst (s. zahlreiche Beispiele bei Goldziher, *Mohammed Ibn Toumert* 85 ff.). Selbst im innersten Arabien lebt das Bilderverbot kräftig. „Die grösseren Tiere [an der Wand bei einem Grossen in Hajel] hatten alle durchgeschnittene Hälse, um die Vorstellung der Belebtheit und dadurch die Sündlichkeit aufzuheben“ (Euting *Tagbuch* 193).

[1]) Abb. 15. „Ortokidisches Relief“. Es stammt aus dem Mausoleum des Mu'aijad Scheich (815/1412 bis 824/1421). Berchem spricht es als Beutestück aus Rum (Karamanien) an. Sarre stützt sich auf Uebereinstimmung der Darstellung mit der Münze eines Kaifa-Ortokiden. Ich kann die Uebereinstimmung nicht erheblich finden. Nur so viel kann mit Sicherheit gesagt werden, dass der Sultanstitel (*assulṭān almuʿazzam*), das Drachenmotiv und der Schriftduktus aus dem egyptischen Kreise heraustreten. Die Erklärung, das fremdartige Stück sei nach Egypten verschleppt, ist ansprechend, aber nicht zwingend. Nahmen die Assyrer dem Feinde die Kraft zu eigenem Nutzen, indem sie seine Götterbilder in ihr Land trugen, so ist bei dieser Tafel ein solches Motiv nicht anzunehmen. Es läge doch nur die Mitnahme eines Kuriosums als Andenken vor. So darf eine zweite Möglichkeit nicht ausser acht gelassen werden. Müller *Islam* 2, 201 schreibt zu unrecht, dass Egypten „nie eines Mongolen Fuss betrat“. Schon 1836 hatte Quatremère *Histoire des Mongols* Anm. 242 von den Oiraten gesprochen, die in Kairo das Viertel Alḥusainīje bewohnten, auch aus Maqrizi nachgewiesen, welches Ansehen die Kenntnis alles Mongolischen — Sprache, Schrifttum, Gesetz, Brauch — am Hofe von Kairo hatte. Vgl. auch mein *Islam. Orient* 79 n. 1. Das Drachenmotiv ist von Mongolen und Türken aus Mittelasien nach Vorderasien getragen. Wenn wir es in Egypten treffen, so können wir wohl direkte Verbindung annehmen. Warum nicht auch in diesem Zweige der Lebensäusserung mongolisierende Stücke als vereinzelt in Egypten selbst entstanden annehmen neben den weit überwiegenden arabisierenden?

[2]) Man kann zweifelhaft sein, was das Prius ist.

Woher stammt die sitzende Figur? Ebendaher, woher die auf Almuqtadirs Medaille: aus Mittelasien. Sarre verweist auf die sasanidische Darstellung (Silberschüssel, s. oben). Aber gewiss standen dem Kunsthandwerker schon zu Muqtadirs Zeit Vorlagen aus dem Kulturkreise der vorislamischen Maǧūs Persiens nicht zu Gebote. Was es an Kunstarbeiten gab, war bei der arabischen Invasion und in den ersten Jahrhunderten erbarmungslos vernichtet worden. Figuren aus Edelmetall, massive oder in Relief, werden nur vereinzelt darunter gewesen sein. Für die Araber werden sie alle den verhassten *bōḏ* dargestellt haben[2]). Bric à brac-Amateure, welche für die Greuel noch was zahlten, kamen kaum vor. Im Gegensatz zu den Arabern behielten die Perser die alte Vorliebe für Bildwerk aller Art, auch Menschenbild. Nur durften sie sie nicht zeigen. Anders die Türken-Horden, die aus dem fernen Osten kamen. Die hatten nicht nötig, Rücksichten zu nehmen. Viel Geschmack hatten sie selbst wohl nicht. Aber mit ihnen kamen die Kunsthandwerker aus Uiguristan, dem Lande, das uns seit Grünwedels denkwürdiger Grabe- und Sammel-Arbeit i. J. 1902/3 seine Geheimnisse zu enthüllen beginnt. Das war das Land eines hochentwickelten Kunstgewerbes, das Land unzähliger Buddha-Statuen, auch eine Fülle von bildlichen Darstellungen anderer Art, männlichen und weiblichen. Von hier aus ergänzte sich immer von neuem das Bedürfnis nach Meistern, die Ornamente kunstvoll schufen, und die man gewähren liess, auch wenn sie *buts* darstellten, ‚Idole', mit deren Namen man wegen der überwiegenden Gleichmässigkeit der jugendlichen Züge dann auch die angebetete Schönheit bezeichnete.

Von sämtlichen vier Vasen sind nur Fragmente vorhanden, aus denen nicht zu viel geschlossen werden darf. Vase Béarn scheint gegen die andern eine Sonderstellung einzunehmen. Die arabische Inschrift weist sie mit Sicherheit dem Islam zu[1]). Ueber die drei andern Stücke wird es gut sein, das Urteil zurückzuhalten. Die weiblichen Personen tragen so sehr den Charakter des ostasiatischen Schönheits-Ideals[2]), wie es in zahlreichen Werken des mittelasiatischen Türkenlandes hervortritt, dass Zuweisung an die mittelasiatische Kunst geboten scheint.

Zuzugeben ist, dass diese Kunst sehr wohl sich in den Dienst eines arabischen Chalifen stellen konnte, wie sie sich gewiss in den der Türkenfürsten gestellt hat, die dem Chalifen je nach seiner Auffassung das Leben erleichterten oder erschwerten. Wunderlich ist, dass die Reste der ganzen Kunstübung bisher so spärlich zutage getreten sind[3]). Wir werden von diesen Bildwerken noch zu hören bekommen. Manches wird sich bereits in privaten und öffentlichen Sammlungen

---

Entwickelte sich nicht vielmehr das zusammengeschobene Motiv des Kairo-Reliefs aus dem ausführlicheren mit der sitzenden Figur zwischen zwei Drachen-Köpfen? Möglich, dass selbst aus Zentral-Asien beide Fassungen in sicheren Exemplaren zu uns kommen, so dass selbst für den äussersten Herkunftsort es bei einem Non liquet bleiben wird. Kleine Differenzen sprechen nicht gegen die Annahme eines Urmotivs. Für die Stabilität der Motive und für ihre weite Verbreitung enthält Sarres Arbeit klassische Belege. Erstaunlich ist die Aehnlichkeit des Fabeltieres (nicht Greif! s. S. 9 n. 1) auf einem Gewande in Tāq-i-Bostān und auf einem Seidenstoff im South-Kensington Museum (Abb. 9. 10), erstaunlich die gleiche Stellung des Löwen am Talisman-Tor und auf einer Münze Ṣalāḥaddīns (Abb. 16. 17).

[2]) Die Beschäftigung mit den Religionen der Ungläubigen ist dem Islam ein nutzloser Greuel (Ausnahmen wie der geistreiche Perser Bērūnī und der einzigartige Araber Masʿūdī bestätigen die Regel). Buddhismus und Mazdaismus gehen ihnen wild durcheinander. Alle Iranier sind Maǧūs und doch zugleich Götzenanbeter. Vgl. das *Islamischer Orient* VI (unter der Presse) S. 212 n. 2 und S. 327 Ausgeführte.

[1]) Aber nicht der Zeit, die Sarre will. Gegen S. 7 unten: „Das Vorkommen von arabischen Buchstaben in Neschi-Schrift schliesst eine frühere Entstehung als die zweite Hälfte des XII. Jahrhunderts aus" ist einzuwenden, dass tatsächlich Neschi-Schrift auf Denkmälern sich schon um d. J. 900 findet. Nützel verweist mich auf den Dirhem des Samaniden Naṣr b. Aḥmed von 305 bei Poole II No. 293 (Taf. IV) und bemerkt, Neschi finde sich bereits auf Münzen des Ismāʿīl b. Aḥmed von 292. Die formengewandtere Kunst des östlichen Islams wird den Schritt von der Eckenschrift („kufisch" ist zu meiden, es sagt nichts und führt irre) zur Rundschrift zuerst getan haben. Ich möchte jetzt die Vase Béarn nicht nach 400/1009 ansetzen, die Kensington-Vase für älter halten.

[2]) Wie weit dieses selbst vom vorderasiatischen — via Mittelasien; vgl. Gandara-Kunst — beeinflusst war, ist das Problem, zu dessen Lösung Grünwedels *Buddhistische Kunst in Indien* eine Vorarbeit ist. Wir dürfen auf wichtigste Aufschlüsse über Wanderungen, Schiebungen von Motiven vom Kunstzentrum der grossen klassischen Zeit im Mittelmeerbecken bis zur Küste Chinas gefasst sein.

[3]) Die Herkunft-Angaben der Händler sind leider meist irreführend, immer unsicher. Wenn Sarres aus Beirut kommendes Vasenfragment ‚in Mossul gefunden sein soll', wenn die gleiche Provenienz der Pariser Händler für die Louvre-Vase angab (S. 17 n. 2), so ist damit wenig zu machen. Man wird bei den aus Syrien kommenden Stücken auch mit Fälschungen zu rechnen haben. Bedenken stiegen mir auf bei Abbildung 12: ‚Gipsfries mit Fabeltieren. Privatbesitz Berlin'. Wenn das Stück echt, so ist die Legende von dem Meister ungewöhnlich schlecht behandelt worden.

herumtreiben, was bisher nicht beachtet wurde. Manches auch wird bei Durcharbeitung Vorderasiens und Mittelasiens in den nächsten Jahrzehnten sich noch finden. Mit der Erklärung von Fundstücken warten, bis man über das berühmte „vollständige Material" verfügt, kann nur von den Kurzsichtigen gebilligt werden, die mit hochgezogenen Brauen erklären, sie gäben nur „Abgeschlossenes", nur „ganz sichere Resultate". Mehr als einmal gab die Folge den „Windbeuteln" recht, die in intuitiver Kombination einen Gedanken hinwarfen und ein wichtiges Problem dadurch im wesentlichen lösten, während der kunstvolle Bau, der eine Lösung bis auf den letzten i-Punkt als „zweifellos richtig" erwiesen, vor einer einzigen neuen Tatsache wie ein Kartenhaus zusammenstürzte.

Sarre hatte den Mut, mit geringem Material an die Lösung einer enorm schwierigen Frage zu gehen. Irrte er oder nicht, er hat das Verdienst, das Problem richtig gestellt und zu seiner Lösung eine Fülle brauchbaren Materials vorgelegt zu haben. Dessen sei er aufrichtig bedankt.

Hermsdorf (Mark).

D. **Hermann Guthe**, Professor in Leipzig, Geschichte des Volkes Israel. 2 Aufl. XVI + 354 8°. (Grundriss der Theologischen Wissenschaften. 14. Abteilung.) Tübingen und Leipzig 1904. Besprochen von Hugo Winckler. (Schluss.)

Guthe kommt dann endlich zur mythologischen Legende und leitet seine Kritik ein: „wie nun Winckler die Astralmythen erkennt und „feststellt", dafür einige Beispiele!" (Ueber Anführungstriche und Ausrufungszeichen s. oben). Nun werden die Beispiele angeführt. Selbstverständlich keine im Zusammenhange. Und wenn es mir nicht gelungen ist, auf etwa 250 Seiten die Beispiele so weit zu erörtern, dass mein Kritiker sie — weil er eben die tertia comparationis, will sagen die Mythen und Astra nicht kennt — verstand, so hiesse es den aus dem „Grundriss" Belehrung Suchenden ja wohl Unrechtes zumuten, wenn sie aus einer Seite das alles herausholen könnten. Die noch mehrfach zerstreuten Ausrufungszeichen hinter wörtlichen Anführungen beweisen, dass Guthe die Mythen und Typen, auf die angespielt wird, nicht kennt und mich darum nicht versteht. So die Beanstandung[1]) Abigail = Istar, die dem Gatten „tödlich wird". Warum Nabal als Uebersetzung von Kesîl = Orion demselben Manne, der Asuba als „Wüste" erklärt, so schwer eingeht, ist mir unklar. Er wolle aber die Figur des „reinen Toren" weiter verfolgen, wenn er folgende Gleichungen betrachtet: brutus = infans Horus = Kesîl = Nabal = šâṭir muḥammad (der als dumm gilt) = Dummling der Märchen = atraḥasis u. s. w. in infinitum.

Meine Auffassung über die Erzväterüberlieferung wird „in Kürze" dahin zusammengefasst: „Abraham ist Mondheros und ursprünglich in Galilaea zu Hause, was aus Genesis 14!) erwiesen wird[1]) . . . . . Joseph, der Sohn Jakobs entspricht dem Sonnengott . . . . Moses ist „Ausfluss des Tammuz-Jahwe; denn seine Augen waren nicht erloschen als er starb. Die dreissig Trauertage um seinen Tod entsprechen der Klage um Tammuz zur Zeit des nach ihm genannten Monats, während um den Mondheros Jakob sieben Tage getrauert wird. Diese Beispiele müssen hier genügen."

Der Leser muss natürlich den Eindruck haben, als seien das alle Gründe, welche ich für meine Auffassung der betreffenden Gestalt jedesmal beigebracht habe. Davon aber abgesehen: habe ich denn sonst nie etwas über die andere Seite der Väterlegende, über den geschichtlichen Gehalt gesagt? Guthe hat doch KAT längst benutzen können — dort konnte er aber, wenn er meine Auffassung der Väterlegende wiedergeben wollte, alles bequem zurecht gemacht finden, wenn er die Folgerungen nicht aus der kritischen Untersuchung im Gesch. Isr. II selbst zu ziehen vermochte. Auf S. 20 führt er unter der Literatur des Abschnittes „Die ersten Hebräer in Kanaan" auch mein — „Abraham als

[1]) Ueber die „gattentötende Istar" kann, wer die Ausführungen Stuckens nicht kennt, sich jetzt bei Friedr. Jeremias in Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte I, S. 294 unterrichten.

[1]) Was ich in Wahrheit sage, ist etwas ganz andres: es liegen zwei Ueberlieferungsschichten vor, deren eine (E) alles im Norden, die andre (J) alles in Juda spielen lässt. Das ist nicht aus Genesis 14 und nicht nur für Abraham, sondern auch für die übrigen Legenden ausgeführt. Man muss aber die „Gesch. Isr." durchgelesen und durchgedacht haben, um es in seiner Tragweite zu fassen. Dass auch die andern Vätergestalten im Norden ihre Rolle spielen und dort ihre Heiligtümer haben, und dass sie auch Amos dort kennt, dafür s. jetzt Forschungen III, S. 266 ff. Amos sagt es deutlich, wo Isaak verehrt wird, man braucht keine Textkritik noch irgend welche Auslegungskunst anzuwenden, um es klar ausgesprochen zu finden. Man darf nur nichts in den Text bei Amos hineinlegen, was durch die jetzige Gestalt der Ueberlieferung der Legenden an die Hand gegeben wird.

Babylonier" an. Ist denn Guthe der Widerspruch nicht aufgefallen, der zwischen dem besteht, was er auf S. 10 als meine Meinung gibt, und dem, was in dieser Schrift steht? In KAT S. 207 ff. findet man die Gedankenzusammenhänge entwickelt, aus welchen heraus die „mythologische Legende" mit einem Male Ergebnisse für die Geschichte zutage fördert, welche im geraden Gegensatze zu dem stehen, was man — d. h. ihre Gegner — von ihr erwartet hatte. Ueber das kleine Schriftchen „Abraham als Babylonier" ist mir kein Urteil zu Gesicht gekommen, welches seine wahre Meinung erfasst hätte, und KAT ist seit Jahren erschienen, mit prompter Justiz von der gesamten Schule abgetan worden, aber — das hat keiner daraus herausgelesen, dass das Wesen meiner Anschauung das Gegenteil besagt von dem, was man verurteilte[1]).

Doch das sind alles Dinge, in denen sich Guthe nicht von den übrigen Gliedern der Schule unterscheidet, die alle einig waren, im Ablehnen — ihrer Auffassung von meiner Meinung. Seine Besprechung meiner Theorie hält sich schliesslich innerhalb derselben Grenzen, wie alle die andern Ablehnungen, und ich hatte von vornherein nichts anderes erwartet. Ich traue schliesslich auch den Benutzern des „Grundrisses" zu, dass sie soviel Urteilskraft besitzen, um doch stutzig zu werden, wenn sie das Verfahren desselben Mannes als leichtfertig gebrandmarkt finden, auf dessen Arbeiten sich der gewissenhaftere Gelehrte im folgenden beinahe in der Ueberschrift eines jeden Abschnittes bezieht. Aber was nun folgt, das zwingt zur Festnagelung, denn es ist geeignet, die ganze Frage in heillosester Weise zu verwirren.

Guthe giebt nämlich dann den Weg an, auf dem es vielleicht möglich wäre, die mythologischen Bestandteile der Ueberlieferung festzustellen, die anzugeben „man" ja „jetzt" geneigter ist. Er verwirft deshalb nicht den Gedanken von vornherein — ohne freilich darum nun seinerseits auf die Folgerung zu kommen, dass ja dann doch wenigstens der richtige Anstoss von mir gegeben wäre — sondern nur die Art des Nachweises und zeigt zugleich den Weg, den man betreten muss. „Man sollte meinen, dass es für einen solchen Versuch, wie ihn Winckler für die Geschichte Israels gemacht hat, doch notwendig wäre, zuerst das babylonische Muster nachzuweisen, von dem in Palästina und anderwärts Kopien vorhanden sein sollen. Das ist aber nicht möglich wie Winckler selbst angiebt. Denn von der babylonischen Sage liegen nur verschwindend kleine Trümmer vor, mit der ägyptischen Sage und ihrem Verständnis sieht es noch trüber aus, und die vorhellenische, hethitische Kulturwelt spricht noch nicht mit ihren eigenen Worten zu uns. (S. 12). Was bedeutet danach Wincklers Unternehmen? Er sucht von verschiedenen Seiten die Stoffe zusammen, aus denen er die unbekannte Kopie in der israelitischen Geschichtsdarstellung zusammensetzen will, um daraus auf das unbekannte babylonische Muster zu schliessen. Er rechnet also mit zwei unbekannten Grössen! Wenn er sich nun einmal diese nicht gerade wissenschaftliche Kühnheit erlauben wollte, so wäre es um so mehr geboten gewesen, durch ein vorsichtiges und massvolles Verfahren dem Leser einiges Vertrauen zu seinem Unternehmen einzuflössen. Statt dessen aber muss man über die gewiss scharfsinnige, aber doch leichtfertige Geschicklichkeit staunen, mit der Winckler neue Namen und Texte schafft (S. 189, 205, 255), mit der er unermüdlich Vermutungen an Vermutungen knüpft, neue Orte ins Dasein ruft und alte in eine völlig andere Gegend versetzt (bes. S. 36 f., 103 ff.)"

Die letzten Sätze wolle der Leser doch ja ein paar mal lesen, um sie in ihrer ganzen Zwerchfell erschütternden Komik zu fassen.

[1]) Selbstverständlich nur nach gewissenhafter Prüfung meiner Gründe und mit vollem Verständnisse meiner Auffassungen (vgl. oben). Für ein schönes Beispiel davon fühle ich mich Nowack zu Danke verpflichtet, denn es ist nicht immer möglich in Kürze die Art der „Methode" festzustellen, mit der unsere deutsche Gelehrtenwelt arbeitet, wo es gilt neue Stoffe zu verarbeiten. Kaum war die erste Hälfte von KAT erschienen, so wurde sie von Nowack (in der Deutschen Literaturzeitung 1902) besprochen. Es wurde in dieser Besprechung ziemlich vollständig alles aufgezählt und als unannehmbar hingestellt, was der Schulmeinung widersprach. Selbstverständlich. Dazu gehörte unter andern auch mein Ansatz der Ezechielprophetie. Ich muss hervorheben, dass Nowack KAT mit grosser Aufmerksamkeit durchgelesen haben muss, um die betreffende Bemerkung über Ezechiel überhaupt zu beachten. Es ist dort (S. 115 und dann 287) nämlich nur kurz ohne jede Begründung gesagt, dass Ezechiel der Zeit der „Rückkehr" unter Šešbaṣar angehört und für den Nachweis auf den Aufsatz in den Forschungen III S. 135 verwiesen. In KAT ist auch nicht ein Wort zur Begründung gesagt. Selbstverständlich wird Nowack, ehe er meine Meinung zurückwies, meine Gründe in dem angeführten Aufsatze gewissenhaft geprüft haben. Er muss sich im Eifer vor den verheerenden Folgen meiner Aufstellungen die Jugend zu warnen, sehr damit beeilt haben, denn er hat so schnell gearbeitet, dass er die Ergebnisse des betreffenden Heftes der Forschungen schon als unannehmbar verdammt hatte, ehe das Heft nur erschienen war. Die Ausgabe war nämlich so verzögert worden, dass der betreffende Bogen zwar in KAT angeführt werden konnte, der Druck des Ganzen sich aber länger hinzog.

Die schriftstellerische Ausbildung steht auf unserem Gebiete noch in den Kinderschuhen, sonst müsste doch endlich einmal die Vorsicht und Besonnenheit, welche immer wieder herhalten muss, für einige Zeit in das Zeughaus zurückgestellt werden. Rein sachlich aber: Guthe will meine mythologische Legende kritisieren und lässt mich „neue Texte schaffen" u. s. w. Die Beispiele, die er anführt, weichen allerdings von dem ab, was in den gangbaren Kommentaren und Uebersetzungen zu finden ist. Ich habe mein Urteil über diese wohl oft genug gegeben und die Leser dieser Zeilen kennen es. Ob ich das richtige treffe mit meiner Erklärung der Texte, mag ruhig dahingestellt sein, es beansprucht aber wenigstens einen Sinn zu geben und zwar einen solchen, welcher der Gedankenwelt des alten Orients entspricht. Was dagegen in den „Uebersetzungen" steht, kann nie ein Mensch, in keiner Kulturwelt, gesagt haben, denn es ist einfach sinnlos. Im übrigen vermag ich einen grundsätzlichen Gegensatz meines Verfahrens in dieser Hinsicht nicht zu erkennen. Die Berechtigung von Konjektur und Textänderung giebt ja wohl auch Guthe zu, es kommt also nur auf den Grad an, bis zu welchem man Einblick in die orientalische Denkweise hat, und auf das Urteil über das, was man für vernünftige Redeweise ansieht. Dasselbe gilt von meiner Bestimmung der geographischen Begriffe, welche durch die spätere Ueberlieferung umgedeutet worden sind. Was Guthe als Schaffen neuer Orte und Verlegen alter bezeichnet und durch Beispiele belegt, ist in der Hauptsache die schon oben erwähnte klare Tatsache, dass dieselben geographischen Namen, welchen zugleich eine mythologische Anspielung zugrunde liegt, in den verschiedenen Ueberlieferungsschichten anders lokalisiert werden. So das „Salzmeer", das der ältern (E) der Chulesee ist, an dem dieser Name haftet, und das tote Meer (bei J), das ein Salzmeer ist. So auch jetzt das Beer-šeba' Israels in Galilaea bei E und Amos, und das im Negeb bei J. Man sieht, in welcher Weise, „leichtfertige" Aeusserungen in die Welt gesetzt werden.

Doch das ist nur nebensächlich, insofern es meine persönliche leichtfertige Durchführung meiner Anschauung betrifft, das wichtigere ist deren Grundlage, die von Guthe in ihrem falschen Wesen erkannt und geschildert wird, wobei zugleich die Forderung gestellt wird, die ich hätte erfüllen sollen, aber nicht erfüllt habe. Ich hätte das babylonische Muster der Sage nachweisen müssen, statt dessen habe ich aus allerhand Trümmern die Mosaik zusammengesetzt, die das Vorbild geben soll. Sein Führer und Gewährsmann, der ihn auf den rechten Weg wies, ist Jensen, von dem geurteilt wird: „es liegt auf der Hand, dass er ein ganz anderes Verfahren eingeschlagen hat als Winckler." Er findet nämlich die Vorlage von aller Mythologie im Gilgameš-Epos. Denn dieses „ist bekannt." (Mir persönlich erscheint, nebenbei bemerkt, dieser Stoff gar nicht so gut „bekannt"). Ich glaube, dass Guthe, wenn er schon die Ausführungen des gänzlich unbeteiligten O. Weber[1]) gekannt hätte, sehr viel mehr von der von ihm so geschätzten Tugend der „Vorsicht" in seinem Urteil aufgewendet hätte. Da er aber nun einmal sich so böse hat auf das Eis locken lassen, so muss er sich auch gefallen lassen, dass die Gefahren eines unvertrauten Elementes an ihm dargelegt werden. Was Jensen bezweckt, hat Weber schon gekennzeichnet, die Abrechnung mit ihm ist hier nicht meine Absicht. Nur soweit sein Verfahren Guthe vorzuziehen erscheint, kommt es hier inbetracht.

Da ist es nun freilich schwer die Fassung zu behalten. Ich befinde mich ungefähr in der Lage des Mannes, der in der Zeit als das gänzlich unmethodische Beförderungsmittel der Lokomotive aufkam, seinem staunenden und verständnisvollen Hörerkreis es erklärte, und als Lohn schliesslich die Bemerkung eines kritischen Bäuerleins erntete: ja, aber ich bleibe dabei; ein Pferd steckt wenigstens drin." Der Zweck aller meiner Ausführungen ist nachzuweisen, dass es falsch, grundfalsch, von absoluter Unkenntnis aller mythologischen Stoffe zeugend ist, in einem bestimmten Epos oder einer Legende, wie sie uns grade vorliegt, das litterarisch herübergenommene also kopierte (s. oben Guthes Ausdruck „Kopie") Muster zu sehen oder zu suchen — alles umsonst, denn eine andere als eine litterarische Herübernahme d. h. eine Entlehnung des Wortes ohne den Gedanken in seiner Grundbedeutung zu erfassen, ist nun einmal eine Sache, zu der man sich nicht aufschwingen kann in den goldenen Zeichen der Litterarkritik.

Guthe hat nicht nötig gehabt, Jensens Darlegungen wenigstens erst abzuwarten, um sie sachlich richtiger als die meinen zu finden. Nun, ich habe vielleicht auch nicht nötig, sie abzuwarten, um ihre Grundlage, soweit sie uns hier angeht, als den überwundenen

[1]) Theologie und Assyriologie im Streit um Babel und Bibel.

Standpunkt, den naiven Fehler festzustellen, von dem eine jede Auffassung ausgeht, die kein Verständnis für den Gedanken hat und nur an Form und Wort hängt, und deren Ueberwindung eben der ganze Zweck des Nachweises eines festen atralmythologischen Systems ist. Es handelt sich hier darum, ohne Pferde und mit Dampf zu fahren, und nun wird mir die alte Rosinante wieder als Ideal eines Beförderungsmittels vorgeführt!

Man braucht nur ein babylonisches Epos mit einem gleichen Stoffe einer anderen Ueberlieferungsreihe zu vergleichen, um sofort zu sehen, dass es einen Zustand der Entwickelung des Stoffes bietet, welcher vom alten Vorbilde sich bereits weiter entfernt hat, als es mit anderen Verwertungen desselben Stoffes in zeitlich viel jüngerer Ueberlieferung der Fall ist. Um die Ironie voll zu machen, ist gerade das Gilgameš-Epos in seiner uns vorliegenden Gestalt eine Bearbeitung des betreffenden Stoffes, der vom Urbilde ungefähr so weit entfernt ist, und den Mythus schon so verwässert hat, wie es etwa im Nibelungenliede der Fall ist.

Es geht also doch über das gewöhnliche Mass der Missverständnisse hinaus, wenn mir so schlankweg zugemutet wird, ich sollte den längst als solchen erkannten Irrtum gewissermassen zum Ausgangspunkt einer bessere Ergebnisse verheissenden Untersuchung machen. Dass dabei übrigens ein Widerspruch mit seinen eigenen Worten herauskommt, übersieht Guthe; freilich ein Widerspruch, der wieder nur auf einem Missverständnisse beruht. Auf S. 11 (vgl. oben Sp. 286) sollen „nur verschwindend kleine Trümmer der babylonischen Sage“ vorhanden sein, die nicht genügen, um das Vorbild nachweisen zu können (das ich ja eben im Sinne der litterarischen Herübernahme gar nicht annehme) — hier ist nun mit einem Male ein solches bekannt.

Glaubte Guthe, mir sei das Gilgameš-Epos nicht bekannt? Auf S. 168 und S. 286 Anm. 3 der Gesch. Isr. II kann er die ganze Erklärung dieses Gilgameš-Epos, das heisst seiner beiden Hauptfiguren Gilgameš und Ea-bani lesen. Dieses eine Epos behandelt natürlich denselben Stoff, den alle Epen behandeln und der jeder Kosmologie und jedem Mythus zugrunde liegt. Meine Meinung darüber glaube ich nun oft genug kurz auseinandergesetzt[1]) zu haben, um verlangen zu können, dass, wer sie widerlegen oder abtun will, sie wenigstens vorher kennen lernt, ich wiederhole sie daher hier nicht. Aber die beiden Freunde heissen auch Ešmun und Melḳart (=Hermes und Apollo), Achilles und Patroklos, Theseus und Herakles, Amphion und Zethos, Kastor und Pollux (OLZ 1905, 95), Kain und Abel, Romulus und Remus, Baldr und Hödur u. s. w., das heisst sie sind die Zwillinge Mond und Sonne und ihr Mythus ist der ihres Kreislaufes, welcher ein Abbild jedes Kreislaufes ist, und ein Kreislauf, ein Zyklus ist alles, was im Weltall entsteht und vergeht. Ganz richtig hat deshalb, wie ich es verlangt habe, der Astronom Kugler das Gilgameš-Epos aus der Himmelskarte zu erklären versucht, denn diese ist das Buch, in dem jeder Mythus geschrieben steht, weil er sich dort oben abspielt.[1]).

Diese Tatsache ist es, welche berechtigt, kurzweg die babylonische Herkunft in jedem Mythus zu suchen, babylonisch heisst astral, und in diesem Sinne habe ich es gebraucht, wie mehrfach erklärt worden ist. Es ist ein grosses Missverständnis, wenn man glaubt, ich suchte nach babylonischen Mustern für biblische und solche Legenden. Diese müssen selbstverständlich auch vorgelegen haben, denn Babylonien liegt ja Israel nahe, jedoch darauf kommt es nicht an: der Mythus ist astral und hat seine Heimat in der Heimat der Gestirnlehre. Aber man kennt seine Bedeutung überall, wo man einen Mythus, ein Epos, eine Legende erzählt. Darum kann man die Erklärung für eine bestimmte Legende auch in der eines anderen Volkes finden. Babyloniens Epen stehen der Urform,

[1]) Und wie ich annehmen kann, mit genügender Klarheit, um verstanden zu werden. Ich glaube wenigstens, dass ich das voraussetzen darf, wenn mich diejenigen verstanden haben, aus deren Aeusserungen hervorgeht, dass sie meine Schriften auch gelesen haben. So sagt richtig Engelkemper (Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1904, Nr. 17), dass ich im Gegensatze zu Delitzsch stehe, der „alles durch eine babylonische Brille sieht“, und ein „panbabylonisches System auf breitester Grundlage der Vergleichung aller Religionen und Kulturen der Menschheit“ aufbaue. Es ergebe sich daraus die Annahme einer „Mutter-Mythologie“. Das sei „methodisch richtig“, nur sei ich im Irrtum mit meiner rationalistischen Erklärung dieser Mutter-Mythologie. Im letzteren Punkte allein versteht mich Engelkemper wenigsten in sofern falsch, als ich bisher ausdrücklich auf eine Erklärung dieser gemeinsamen Ur-Mythologie verzichtet habe, vielmehr bestimmt erklärt habe, dass 1) meine Aufgabe darin besteht, zunächst ihr Wesen und ihre Wirkungen klarzulegen (vgl. jetzt wieder F. III. S. 276), dass aber 2) auf jeden Fall diejenige Auffassung der Entwicklung der Menschheit, welche der moderne Europäer für gewöhnlich hat, damit sich nicht verträgt. Ehe ich an die Erklärung der Erscheinung, d. h. an eine Mutmassung über ihre Entstehung gehe, will ich sie klar erkennen.

[1]) Vgl. jetzt Forschungen III, S. 292 Anm.

der Lehre, durchaus nicht näher, im Gegenteil oft schon weit ferner, als die anderer Völker. Das wäre unmöglich, wenn man nicht überall die Bedeutung gekannt hätte. Aus dem Gilgameš-Epos konnte sich keine der Legenden entwickeln, die wir in der Bibel haben, ebenso wenig wie aus der Adapa-Legende, so wie sie uns in ihrer jetzigen Gestalt vorliegt, der biblische „Sündenfall". Was gemeinsam ist, ist nur der Stoff; die Form und seine ganze Verwendung, seine Verarbeitung ist jeweiliges Eigentum des Dichters, des Volkes, der Ueberlieferungsstufe. Griechisch sind Ilias und Odyssee in ihrem ganzen Wesen, das bischen astraler Grundgedanke ist „babylonisch" d. h. astral, wie bei allen Epen.

Falsch, also grundfalsch ist es, das Gilgameš-Epos oder sonst eine bestimmte, einzelne Gestaltung des Stoffes zur Grundform zu machen. Diese wird durch sämtliche Formen geliefert, liegt aber im Sternenlauf vorgeschrieben. Das betont auch der Astronom Kugler richtig gegenüber Jensens hilfloser Anmassung, mit der dieser dem Inhalt Gewalt antut, — selbstverständlich, um schliesslich später einmal zu „beweisen", was andere vorher längst klar erkannt haben. Wenn das eine Eigentümlichkeit ist, von der Jensen nicht lassen will, so möchte ich doch wenigstens den Versuchen von anderer Seite entgegentreten, das als Muster mir und meinen Mitarbeitern vorzuhalten, was für uns einen längst erkannten und überwundenen Irrtum darstellt. Die Bewegung ist im vollen Gange, welche den Umschwung herbeiführen wird. Ich muss offen eingestehen, dass der Erfolg schneller eingetreten ist, als ich es erwartet hatte. Einer nach dem anderen, der überhaupt sich die Mühe nimmt, zuzusehen, erkennt an, dass die „mythologische Darstellungsweise" vorhanden ist, und die Schar derjenigen, welche den astralen Grund des Mythus einsehen, ist doch wohl schon grösser als die der Bekenner des grossen Beduinenmythus. Es ist darum der Zeitpunkt gekommen, wo es gilt Quertreibereien vorzubeugen, die nur in der persönlichen Gesinnung eines einzelnen ihren Grund haben. Es sind auch ohnehin Schwierigkeiten genug zu überwinden, darum sollten sie bei der ersten Gelegenheit, die sich bot, gekennzeichnet sein. So lange sie nur von dem einen vertreten waren, durfte ich annehmen, dass jeder Urteilsfähige auch ohnehin einsehen musste, was es mit einem Verfahren auf sich hat, welches am Anfang einer Kritik die Resultate bekämpft, die sie sich dann anzueignen sucht. Nachdem die Erfahrung gezeigt hat, dass ausdrücklicher Irrtum dadurch veranlasst werden konnte, musste dies wohl oder übel nunmehr den Anlass zu derjenigen Abwehr hergeben, welche denen genügen wird, die sehen wollen.

So viel zur Abwehr dessen, wo Guthe irre führen muss, weil er selbst irre geführt worden ist. Ich habe aber bei ihm wie auch bei manchen andern mancherlei Punkte hervorzuheben, die mir sehr dafür zu sprechen scheinen, dass wir uns nur zu verstehen brauchen, d. h. dass man auf der andern Seite einmal aufhören sollte meine Aufstellungen nach a-priori gefassten Meinungen zu beurteilen, anstatt sie auf ihren wahren Inhalt zu prüfen. Das was ich oben über das Wesen des Mythus und seine Verarbeitung bei jedem Volke auseinandergesetzt habe, und was im Gegensatze zu der Auffassung steht, welche ein einfach entlehntes, verständnislos — pardon „philologisch" — herübergenommenes und kopiertes Babyloniertum annimmt, deckt sich völlig mit dem, was Guthe selbst als seine eigene Meinung über die Väterlegende gibt: „Bekanntlich stammen die Erzählungen der Genesis, die von dem „Vater" Jakob und seinen zwölf „Söhnen" handeln, aus verschiedenen Zeiten; dennoch stimmen sie in der Auffassung, die hier besprochen werden soll, vollkommen überein. Daraus erkennt man, dass diese nicht nur einem Zeitalter, etwa dem Altertum angehört oder gar als ein Stück alter Ueberlieferung anzusehen ist; sie gehört vielmehr allen Zeiten in gleicher Weise an und wurde jederzeit in Israel neu erzeugt." Und nicht nur in Israel, sondern überall im Orient, und nicht nur in den Zeiten Israels, sondern auch vor und nach ihnen. Selbstverständlich nicht mit bezug auf Israel — da ist es eben die spezielle Verwertung des Schemas, sondern mit bezug auf die betreffenden Völker und Zeiten. Wenn in der Panammu-Inschrift[1]) die „siebzig Angehörigen des Könighauses" getötet werden, so hat das denselben Sinn wie wenn es in Israel geschieht (2. Kön. 10, 7). Wenn Israel zwölf Stämme hat, so ist es dasselbe wie wenn die Etrusker zwölf Hauptstädte haben, das Seleukidenreich in 72 Provinzen zerfällt, genau wie Ungarn in ebenso viele Komitate, u. s. w. Die gesamten Beispiele können nicht immer wieder angeführt werden. Ich habe in meiner Ergänzung und Begründung[2]) meine Auffassung der Geschichte

[1]) Vgl. C. Niebuhr in OLZ. 1898, 380.
[2]) Arabisch-Semitisch-Orientalisch.

Israels, welche sich in Gegensatz zur Beduinentheorie der arabisierenden „Religionsgeschichte“ stellt, ausgeführt, dass es ein von der Kultur unberührtes Arabien und Beduinentum innerhalb der geschichtlichen Zeit nicht gegeben hat und nicht gegeben haben kann, dass also die Auffassung für dieses Beduinentum ebenso unzugestalten ist wie für Israel selbst. Man hat das, wie es scheint, einstweilen mit Schweigen hingenommen und wird innerhalb der „Schulen“ sich damit erst befassen, wenn man es als altes Gut führen kann [1]). Guthe hat bereits in der ersten Auflage seines Buches, die vor meinen Ausführungen erschienen ist, sich gegen Stades Theorie — freilich in sehr schüchterner Weise — gewendet, und ganz richtig ausgeführt (S. 11/12), dass das Beduinentum weder für die Entwicklung „menschlicher Lebensformen“ noch — worauf es hier besonders ankommt — die Religion als der „fruchtbare Herd“ angesehen werden dürfe. Was in der Wüste sich davon findet sei günstigstenfalls „ein verblasstes, eingeschrumpftes Gemisch dessen, was in schärferen Umrissen und lebensvollen Formen damals die Religion der semitischen [2]) Kulturvölker ausmachte“. Guthe hat den Orient selbst gesehen und kann deshalb nur ein Lächeln für den Beduinenfanatismus unserer Schulgelehrsamkeit haben. Wenn er meine Meinung einmal ernsthaft kennen lernen wollte, so würde sich ihm wohl ergeben, dass zwischen uns kein grosser Zwiespalt zu bestehen braucht — freilich könnte er dann Gefahr laufen, von der Schule in Acht und Bann getan zu werden.

Auf S. 35 heisst es: „nach Ex. 18 hat Moses die Rechtsprechung unter dem beratenden Einflusse Jethros geordnet. Das ist ohne Zweifel eine echte Ueberlieferung. Sie bestätigt die anfängliche Abhängigkeit des israelitischen Priestertums von dem midianitischen“. Dieser Abschnitt trägt als Litteraturangabe nur „Wellhausen, Skizzen I, S. 8—14. Wenn Guthe aber die neueren Ausführungen über das vorislamische Arabien benutzt und sich klar macht, was dieses „Midian“ gewesen ist (vgl. KAT S. 143), so wird er die Folgerungen ziehen, die er aus seiner eigenen Anschauung vom Beduinenleben ziehen muss, nämlich, dass es sich hier um die Anknüpfung an eine alte Kultur handelt. Denn nur von einer solchen lernt man, übernimmt man Gesetze und Ordnungen. Durch den Hammurabi-Kodex ist hier wohl der Beduinentheorie das Wasser abgegraben worden [1]). Beduinen haben kein geschriebenes Recht — sollten sie es den (angeblich) aus dem Kulturlande Aegypten kommenden Israeliten geben?. Guthe selbst sagt (S. 66): „daran, dass Israel etwa ein eigenes, für bäuerliche Verhältnisse bestimmtes Recht aus der Wüste mitgebracht und damit das heidnische Bauernrecht des Landes Kanaan überflüssig gemacht hätte, ist nicht zu denken.“ Im ersten Teile unbedingt richtig, im zweiten wird man das „heidnische Bauernrecht“ Kanaans sich aber nach den Kulturzuständen dieses Landes so wie sie die Denkmäler jetzt erweisen, vorstellen müssen und nicht nach alten Meinungen. Es war ein Kulturland, auch heute herrscht dort kein Bauernrecht, wie damals keins geherrscht hat, wenigstens kein urwüchsiges.

Auf S. 67 spricht Guthe über die Richter: „Den wirklichen Verhältnissen entspricht diese Bezeichnung nicht. Man gab gewissen Personen später den Titel „Richter“, weil sie nicht Könige waren, aber doch über ganz Israel in der Art der späteren Könige geherrscht haben sollen“. Aber warum tat man das? Wie kam man darauf? Der Begriff des Richters muss dann doch ein feststehender gewesen sein und eine gewisse Aehnlichkeit mit dem eines Königs gehabt haben. Er kann nicht der Rechtsprechende kurzweg, sondern muss der Inhaber der Staatsgewalt gewesen sein. Als solchen kennen wir ihn bei den Phöniziern und Karthagern. Nach der gewöhnlichen sprachwissenschaftlichen Betrachtungsweise würde hier sofort wieder das „Semitentum“ einsetzen und ein „ursemitisches“ Wort darin finden, ohne nach dem Begriff zu fragen, der eben nicht ursprünglich ist, sondern sich aus sehr vorgeschrittenen Kulturver-

[1]) Auch von Arabisten hat diese die ganze Frage der Entstehung des Islam und seiner Vorbedingungen auf den Kopf stellende Auffassung fast niemand auch nur erwähnt: eine Ausnahme bildet C. Landberg (vgl. dessen La langue arabe et ses dialectes. Leiden 1905. p. 6: „On a prétendu que les Arabes préislamiques étaient des „ignorants“, un peuple sans histoire, sorti du chaos, comme Minerve de la tête de Jupiter, par le bouleversement provoqué par le Prophète. M. Winckler a commencé à faire justice de cette opinion erronée“. Grimme hat dann das vorislamische Arabien in seiner jüngsten Darstellung in der Hauptsache ebenso beurteilt wie ich.

[2]) Wenn man „orientalischen“ einsetzt, so ist die Sache in Ordnung. Es gibt keine „semitischen“ Kulturvölker in dem hier in Betracht kommenden Sinne; s. Arab.-Sem.-Or.

[1]) Meine Auffassung ist durch meine Kritik der Abraham- und Josephlegende gegeben: ich sehe hier die Anknüpfung der israelitischen Religion an die altarabische — auch eine vorislamische Parallele!

hältnissen erklärt. Also der Begriff war ein Kulturbegriff und bei anderen Völkern vorhanden. Seine Einführung in die judäische Geschichtschreibung und Geschichtsauffassung ist also eine Entlehnung von dort her. Also Juda hat seine Anschauung von der Entwicklung der Zustände an denen der älteren Kulturvölker gemessen, hat sie von dort erhalten — wie es anders auch nicht möglich ist und nie anders in der Welt gewesen ist[1]).

Elias und Elisa schildert Guthe als — Politiker: „Entsetzt fragen wir: hat das [das Blutvergiessen im Königshause] Elisa gewollt? Es lässt sich darauf nicht unbedingt mit nein antworten. Denn die Propheten wollten den Sturz der Dynastie Omri's herbeiführen und dem fremden Kultus, der von den Königen beschützt wurde, ein Ende machen" u. s. w. (S. 153). „Jehu benutzt ihre Gedanken für seine Zwecke" (ebenda). Leute, die eine solche Rolle spielen, nennt man Politiker und wenn sie im Dienst eines andern tätig sind, politische Agenten — in unserer Sprache. Es ist soviel schöne Entrüstung aufgeboten worden gegen mich, weil ich das gesagt habe, ohne dass selbstverständlich einer der Entrüsteten meine Ausführungen kennen gelernt hätte, man begnügte sich vielmehr mit dem Kolportieren eines kurzen Ausspruchs in einem populären Buche, den man auch nicht nachlas, sondern nur flüchtigen Lesern nachsprach. Es heisst dort (Helmolts Weltgeschichte III S. 205/3): „So konnte ein Prophet im Sinne von Ahas sprechen, wenn er den geschichtlichen Machthabern Uebergriffe und Ausschreitungen vorwarf . . . . . und dadurch für die Eroberung von Israel durch Ahas Stimmung zu machen suchte. Dieser Prophet war Amos, den man heute einen politischen Agenten nennen würde." Niemand scheint für nötig gehalten zu haben, meine ausführlichen Begründungen der Rolle eines Amos und seines Verhältnisses zur Politik Ahas' nachzulesen. Ich habe dann noch einmal im Anhang zu „Abraham als Babylonier" meine Auffassung kurz dargelegt, ohne selbstverständlich verstanden zu werden. Ich möchte darum nur fragen: wie würde man einen Mann, der die geschilderte Rolle heute spielt, denn heute bezeichnen, wenn nicht so? Und wie würde Guthe die Rolle seines Elias und Elisa kurz benennen? Freilich (S. 215): „Politiker im eigentlichen Sinne waren die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts nicht. Wir kennen kein Beispiel dafür, dass sie wie Abia und Elisa im Namen Jahves einen Thronwechsel herbeizuführen suchten . . . . Die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts beurteilten vom religiösen Standpunkt aus das, was geschehen war oder geschehen sollte, und beanspruchten auch, dass man sie in politischen Dingen um Rat fragte. Aber ihre Aussprüche waren nicht politische Ratschläge, sondern Ermahnungen oder Weissagungen, und dazu für Politik unbrauchbar, weil sie von dem religiösen Gedanken getragen waren, dass Gott allein der Urheber aller geschichtlichen Ereignisse sei und als solcher anerkannt werden müsse."

Warum sind denn die Propheten des 8. und 7. Jahrhunderts so ganz andere Männer? Vielleicht weil — die Ueberlieferung über sie anders ist? Von den ältern haben wir keine Aussprüche, aber warum sollen sie denn anders — in der Hauptsache — gesprochen haben, als die späteren? Muss denn, um die einen zu verherrlichen, der alte Rezensentenkniff angewendet werden, die andern schlechter zu machen?

Aber Politiker waren sie nicht, denn — sie waren keine Königsmörder. Besteht denn Politik nur im Königsmord? Was ist es denn, wenn ein Mann in das Gebiet geht, mit dem sein König in Feindschaft lebt, um dort gegen das regierende Herrscherhaus zu wettern, sodass man ihn des Landes — nein nur des Tempelgebietes, so tolerant war man! — verweist? In meiner Ausdrucksweise nenne ich das Politik. Ich denke also, wir sind soweit einig.

Jesaja erteilt keinen politischen Rat, sondern — Weissagungen. Hier würde allerdings eine Meinungsverschiedenheit bestehen, denn nach meiner Meinung hat er das erstere getan. Wenn Hiskia, als die Assyrer vor den Toren standen, Jesaja um Rat fragte, ob er ausharren oder sich ergeben solle, und dieser ihn zum Standhalten ermutigte, denn der Assyrer werde ein Gerücht hören und in sein Land zurückgehen, so ist das, wie wir doch jetzt mit wünschenswerter Deutlichkeit sehen können, keine geheimnisvolle

---

[1]) Vgl. für die „Richter" KAT S. 213/14; 250 Anm. und erwäge damit Zusammenhänge, wie sie zur Erörterung gestellt werden betreffs des Einwirkens der tyrischen Ueberlieferung S. 125 und Evang. Kirchenzeitung 1903, 1222. Wir dürfen den Einfluss von Tyrus auf Israel nicht nach der Geringfügigkeit unserer Nachrichten beurteilen. Namentlich in seiner Blütezeit, also unter der Omridenherrschaft und ehe Damaskus die Oberhand gewann, muss man in Juda und Israel völlig abhängig von tyrischem Kultureinfluss gewesen sein, wie er im Ba'alkulte (KAT S. 248) zum Ausdruck kommt.

Weisheit, sondern lediglich nur richtige Beurteilung der politischen Lage: das „Gerücht“ wurde gehört, d. h. Sanherib erhielt die Nachricht, dass in seinem Rücken in Babylonien der Aufstand ausgebrochen sei. Und ganz ebenso wenn bei dem zweiten Unternehmen (nach 691) der Ausspruch lautet: „er wird nicht an die Stadt kommen und keinen Pfeil hineinsenden“, so sehe ich darin eine zutreffende Beurteilung der Sachlage bei dem Angriffe Sanheribs auf Arabien und Aegypten, als man auch in Jerusalem Schlimmes befürchtete. Das sind doch ganz natürliche Urteile eines unterrichteten Mannes, nichts weiter, also politische Ratschläge eines Politikers, eines hochgebildeten Mannes, der seine Verbindungen dort hatte, wo er sie haben musste, um Rat erteilen zu können. Und nicht um ein Haar anders ist die Rolle Jeremias zu beurteilen, dessen Verbindung mit den „Chaldäern“ ja die Ueberlieferung selbst deutlich genug betont.

Ferner was sind „Weissagungen“? Entweder Meinungsäusserungen auf Grund eines Wissens — dann „weissagt“ jeder von uns, wenn er über den voraussichtlichen Erfolg eines Unternehmens ein Urteil abgibt, also in der Politik, wenn er Rat erteilt. Oder ist es etwa eine göttliche Offenbarung — in bestimmter wörtlicher Form über ein bestimmtes Ereignis? Ist das die Meinung der „religionswissenschaftlichen“ Schule über das Wesen des Verhältnisses der Gottheit zum Menschen? In diesem Falle hätte die Geschichtswissenschaft keine Veranlassung, sich damit zu befassen. Ich sehe nur noch eine dritte Möglichkeit: Schwindel. Ich für meine Person nehme die erste an, welche in den Propheten klardenkende Männer sieht, die im Besitze der Bildung und des Wissens ihrer Zeit waren. Dass sie ihre Meinungsäusserungen in die Form kleideten, die ihre Zeit und Welt dafür hatte — das haben sie mit uns auch gemein, nur dass unsere Form eine andere geworden ist.

Endlich was soll denn der Gegensatz: „für Politiker unbrauchbar, weil von dem religiösen Gedanken getragen, dass Gott allein der Urheber aller geschichtlichen Ereignisse sei“? Zunächst ist das nicht die Meinung der Propheten allein, sondern des gesamten Orients, es ist ja gerade die Weltanschauung des alten Orients, welcher den Willen der Gottheit in allen Kleinigkeiten des Lebens bis ins kleinste hinein wiederfindet. Ob wir Gott oder Götter sagen, ist für die Auffassung der betreffenden Personen selbst gleichgiltig, einen Gegensatz kann man hieraus zwischen beiden nicht feststellen, dieser würde vielmehr aus dem Gottesbegriff folgen. Doch diese Folgerungen möge die Theologie ziehen Ferner aber: unbrauchbar — weil religiös? Wenn ihr Rat und ihre Weissagungen unbrauchbar für Politiker waren, dann wären sie eben schlechte Propheten gewesen. Denn ins Blaue hinein Ideale aufstellen, die auch nicht die entfernte Möglichkeit der Verwirklichung haben, das hielt man auch damals für „Utopien“, wenn auch noch keine solche aus dem Orient auf uns gekommen ist. Der Orient war allezeit sehr nüchtern und praktisch — gar kein Märchenland, wo man sich in Wolkenkuckuksheim wähnte. Der Orient besteht nur im Aberglauben seiner modernen — Nichtkenner oder Verkenner.

Zum Schluss ein paar Einzelheiten, die Guthe mir nicht richtig aufgefasst zu haben scheint — und andere mit ihm. S. 257: „aus Jer. 41,5 erfahren wir, dass man selbst unmittelbar nach dem Abzug der Babylonier aus Sichem, Silo und Samaria Opfergaben nach der Tempelstätte brachte . . . . Priester gab es noch in Jerusalem (Thr. 1,4“). Das ist unmöglich. Jerusalem war zerstört, Oedland, dort hauste kein Mensch und kein Gott. Was sich da ansiedelte, war der Rechtlosigkeit preisgegeben. Das bedeutet die Zerstörung einer Stadt (KAT S. 163). Erst wenn sie „neu besiedelt“ (ana eššûti aṣbat) und neu geweiht („Sühnung“ des entweihten Bodens) wird, kann man wieder im Schutze der Gottheit und ihres Vertreters: des Königs und seines Rechtes dort wohnen. An der Stelle bei Jeremia, wo die Gaben nach dem „Tempel Jahves“ gebracht werden, handelt es sich um die Kultstätte in Miṣpa, denn von dort geht den Ankommenden Ismael entgegen. Miṣpa war ja der Mittelpunkt — der politische und damit kultische — des im Lande verbliebenen Restes geworden. Natürlich war dort kein „Tempel Jahves“, wenigstens nicht im Sinne des reinen Jahve-Kultes, sondern ein Kult, der im Einklang mit den Erfordernissen des Anschlusses an Babylon und Nebukadnezar stand. Für weiteres s. KAT S. 279/80 (auch 286). Wenn es also zur Zeit von Threni 1,4 Priester in Jerusalem gab, so — gehört eben Threni 1 in eine andere Zeit: s. Forsch. II S. 455.

S. 263. „In den glänzenden Erfolgen des Cyrus erkannte Deuterojesaja . . . das Vorzeichen des göttlichen Zorngerichtes — über das stolze, verhasste Babel. Ihm schien nun die Stunde des Trostes und der Bot-

schaft für das leidende Israel geschlagen zu haben. Er redete mit hinreissender Begeisterung von den Taten des Weltgottes Jahve .... Er bezeichnete Cyrus als das Werkzeug Jahves. Die Grösse des monotheistischen Gottesgedankens war in ihm in solcher Kraft lebendig, dass er bereits die Anerkennung Jahves als des einzigen Gottes unter dem Eindruck der nächsten Ereignisse heranreifen sah".

Ich würde das nüchterner, weniger schwungvoll ausgedrückt haben. Dann würde wohl wieder einmal herausgekommen sein, dass wir es hier mit einem — Politiker zu tun haben. Und zwar mit einem, dessen Ideal, wie Guthe deutlich selbst annimmt, sich nicht verwirklichen konnte, der also die Lage nicht ganz richtig beurteilte.

S. 264. „(Cyrus), obwohl er ein Bekenner der Ahuramazda-Religion war." Das Verhältnis von Cyrus zu Ahuramazda ist nicht ganz klar. Er scheint jedoch allen Religionen gleiches Recht zugestanden zu haben — auch Marduk. Er war ja kein Perser. Im Gegensatz zu ihm und seinem Hause hat erst das Persertum unter Darius die monotheistische Ahuramazda-Lehre zu seiner Fahne gemacht, wie der Eroberer Muhammed den Islam.

S. 181. „Unter Namen wie Jakob, Isaak, Ismael sind schwerlich bestimmte Personen zu suchen, die in grauer Vorzeit gelebt hätten; sie sind heroes eponymi, Gestalten, die die Sage aus Stammes- oder Ortsnamen heraus gesponnen hat, und die nun als die Urheber und Patrone ihrer eignen Moral gelten. Der Name Abram lässt sich von einer geschichtlichen Person verstehen, die, wenn man aus der spätern Gestaltung einen Schluss ziehen darf, besonderen Ruf besass auf dem Gebiet des Kultes und des frommen Lebens. Es ist wohl möglich, dass auch sie in den Ahnenkultus längst hineingezogen war, als Israel sie kennen lernte."

Jakob und Isaak haften an Orten des Landes und damit fand „Israel" sie vor. Die Sagen waren auch schon da, „gesponnen". Dann sind sie also von den früheren Völkern „gesponnen". Die spannen aber nicht auf dem Beduinenspinnrad, sondern bedienten sich der babylonischen d. h. astralen spinning Jenny, wie sie babylonisch schrieben. Wie käme sonst auch Ismael in diese Gesellschaft, er, der doch günstigenfalls seine Stätten ausserhalb des Landes hatte. Der Zusammenhang konnte also nur durch eine grössere Kultur hergestellt werden. Soweit Abraham am Lande haftet, gilt von ihm — d. h. von der „Figur" Abraham — dasselbe, aber wo kommt die Person her, wie kommt die Ueberlieferung zustande? Diese Frage muss aufgeworfen werden. Meine Ansicht darüber siehe oben Sp. 284. Und warum kommt diese am Land haftende Gestalt — durch „Ahnenkultus" aus urisraelitischer Zeit übernommen, aus Babylonien?

Eine weitere Folgerung ergiebt sich selbstverständlich mit Naturnotwendigkeit aus der Erkenntnis von Einfluss und Wesen der altorientalischen Kultur: für die Festordnung ist die rein natürliche Grundlage, wie sie seit Wellhausen gelehrt wird, aufzugeben. Die „Feste" sind durch den Lauf der Gestirne bestimmt — das sagt die Bibel sogar noch im Priesterkodex. Sie waren längst da, ehe Israel einzog, der kanaanäische Kult war kein Naturkult, ebensowenig wie der babylonische oder ägyptische, von dem er sich in seinen Grundlehren ebensowenig unterschied wie der Islam irgend eines jetzigen Landes von dem eines andern. Die Feste Israels sind also aus dem Kalender zu verstehen, nicht dieser aus den Festen Israels. Sie waren da, lange ehe Israel einwanderte und waren in ihre Ordnung gebracht von den berufenen Ordnern der Zeitbestimmung, den Astronomen, seit Jahrtausenden. Diesen Zeiträumen gegenüber stand Israel den Ursprüngen seiner Feste ebenso nahe und ebenso fern wie wir. Sie waren ihm nur wissenschaftlich begreiflich, aber nicht durch lebendiges Empfinden, als eigenes Bedürfnis des einfachsten Kulturlebens des Landmannes „entstanden". Ebensowenig wie unser Weihnachtsfest, Ostern u. s. w.

Damit ist natürlich nicht gesagt, dass diese Feste mit der Ernte überhaupt nichts zu tun hätten, sondern nur dass sie nicht „ursprünglich" d. h. in einer jemals innerhalb der Herrschaft der orientalischen Kultur gelegenen Zeit in diesem Sinne gedacht und gefeiert, also danach bestimmt worden seien. Was man in die astronomisch bestimmten Feste hineingelegt hat, ist nicht ihr Ursprung. Hineingelegt konnten ebenso gut die Hauptpunkte der Ernte wie geschichtliche Erinnerungen werden.

Warum das Sonnenwendefest Ḫanûka heisst, wird wohl ohne weiteres klar, wenn man Ḫanôk mit seinen 365 Lebensjahren als Sonnengestalt kennt[1]), die Tempelweihe

[1]) Vgl. Zimmern in KAT S. 540; vgl. zum obigen auch F. II S. 434, Anm. 1 (wo aber noch keine völlige Klarheit über das Verhältnis vom Schema

ist also das auf diesen Tag gelegte geschichtliche Ereignis — genau wie die Geburt Christi. Besonders klar tritt das aber zutage beim Passah, das ja besonders als Erntefest entstanden sein soll.

Es ist an und für sich schon eine reine Unmöglichkeit ein Fest zu bestimmen ohne Astronomie. Wie gesagt, die Bibel selbst ist sich dessen bewusst, und wer etwas von der Geschichte auch „illiterater" Völker kennt, weiss welche Bedeutung das Kalenderwesen bei ihnen spielt — eben weil es mit Religion und Festen verwachsen ist, denn Religion und Kalender gehören untrennbar zusammen, sind eins. Beispiele aufzählen, hiesse die Religion aller ältesten Zeiten eines Volkes besprechen — Rom, Gallien, Méxiko besonders seien nur genannt. Die Feste gehören zur Zeitrechnung und diese ist nach göttlicher Bestimmung nun einmal durch Gestirne gegeben — ob es der litterarkritischen Methode gefällt oder nicht.

Wer sollte denn ein Erntefest bestimmen? Auf einen bestimmten Tag musste es doch gelegt werden. Wie den Tag festlegen wenn nicht mittels der Zeitrechnung? Also war man von der Astronomie, vom Kalender abhängig. Ein Kalender lässt sich aber nicht nach der Ernte, sondern umgekehrt ein Erntefest nur nach dem Kalender bestimmen.

Was pesaḥ = Vorübergang bedeutet, ist klar, wenn man es mit dem babylonischen vergleicht, es ist einfach Uebersetzung von nîbiru[1]). Das bedeutet den Durchgangspunkt, den Höhepunkt der Laufbahn eines Planeten. Der Mond würde als Vollmond nîbiru sein, die Sonne bei der Sommerwende, jeder Planet, wenn er kulminiert. Der nîbiru - Punkt ist der Nordpunkt der Ekliptik als deren höchster. פסח ist also einfach Uebersetzung von עבר. Das pesaḥ - Fest wird gefeiert am Vollmondstage des Neujahrmonates. Es ist also der erste Vollmond des neuen Jahres.

Verhängnisvoll kann eine Vollmondnacht und ein Neumondtag werden, denn bei Vollmond kann Mond-, bei Neumond Sonnenfinsternis stattfinden. Darum muss man die beiden Gestirne an diesen Tagen besonders beobachten. Völlig rätselhaft ist der Erklärung bis jetzt geblieben, was die den Glossatoren deutlich selbst nicht mehr recht verständliche und darum aus alter Ueberlieferung geflossene Glosse Ex 12, 42 bedeuten soll: „denn eine Nacht der שמרים ist es für Jahve." Es ist keine Nacht, wo Jahve gewacht hat, oder wo man für Jahve wachen soll, oder wo „kultische Observanz" geboten ist, sondern eine Nacht der Beobachtung des Monds, die einfache Uebersetzung des astronomischen terminus maṣṣartu. Der Vollmond muss beobachtet werden, ob keine Mondfinsternis eintritt.

Damit fällt der ursprüngliche Erntecharakter der šebû'ôt, welcher von dem des pesaḥ-Festes abhängig ist, ebenfalls. Das Fest, das sieben Wochen nach pesaḥ gefeiert wird, ist auch vom Kalender abhängig. Selbstverständlich ist damit nicht der Erntecharakter der Feste überhaupt geleugnet. Nur die Darbringung der Erstlinge des Viehes hat keinen Grund mehr in dem Beduinen-Ursprung Israels, wenn dem nîbiru - Gestirn schon im Babylonischen der Charakter eines mušmît buli „der das Vieh tötet" beigelegt wird. In Zusammenhang mit der Ernte wird das Fest auch gebracht worden sein — wie mit vielem andern noch. Es wird aber immer wieder missverstanden, was unter Gestirnreligion zu verstehen ist. „So macht Winckler den Tammuz zum Vertreter der Frühjahrssonne; Jensen sieht es als so gut wie sicher an, dass Tammuz das Wachstum und Leben der Frühlingsnatur verkörpert", sagt Guthe (S. 42). Wenn Jensen das Wesen der Gestirnreligion noch nicht begriffen hat, so ist das doch kein Grund, dass Guthe sich in bezug auf einen so wohlbekannten und ihm ebenso sehr wie mir vertrauten Begriff wie Tammuz von Jensen irre machen zu lassen braucht. Der Tammuz-Kult war auch ohne Keilschriften verständlich. Was ich über ihn dachte, musste sich aus meinen Schriften ergeben, und ergab sich daraus.[1]) Dass die Sonne zum Naturleben in einer Beziehung steht, die doch wohl nicht schwer zu beobachten ist, und dass die Gestirne nur die vornehmlichste Offenbarung der Gottheit sind, aber das ganze Weltall mit allem was darin ist, in ihnen sich widerspiegelt, das war eben der Inhalt meiner Auffassung der Gestirnreligion.

Zum Schluss aber ein Wort der Verständigung: diese Auseinandersetzung hat im wesentlichen hervorheben müssen, was uns trennt. Es war keine erstmalige Würdigung des Buches bei seinem ersten Erscheinen. Darum konnte sein Verdienst nicht hervor-

der astralen Anschauung und seiner Anwendung herrscht).

[1]) Vgl. bereits Arabisch-Sem.-Or. S. 206, wo die übrigen Zusammenhänge (Töten des Viehs u. s. w.) bereits gegeben sind.

[1]) Vgl. jetzt v. Landau, Beiträge zur orientalischen Altertumskunde IV S. 14 ff. Friedrich Jeremias bei Chantepie de la Saussaye S. 292.

gehoben werden und nicht das viele, wo ich mit Guthe Seite an Seite stehe Es ist oft schwer im vielfältig verschlungenen Getriebe der Menschlichkeiten klar die eigene Stellung zu andern zu erkennen. Mir will scheinen, als ob Guthe mit seinem Angriff sich auf einen Posten habe locken lassen, der ihm fern liegt. Das ist für mich ein menschlich schöner Zug, wie ich anerkannte und nochmals hervorheben möchte. Er hat in so vielen Punkten anerkannt, dass ihm meine Arbeiten nützlich für seine Aufgabe gewesen sind, wenn er die ihm gemachten Vorhaltungen berücksichtigen und meinen neuen Stoff in derselben Weise prüfen will, wie den der andern Arbeiten, so wird er auch sein Urteil darüber ändern. Hier handelt es sich um keinen Kampf von „Methoden", denn es gibt nur eine Methode, auch nicht um den von Besonnenheit und Leichtfertigkeit. Beides sind Begriffe, die in der wissenschaftlichen Betrachtungsweise keine Stätte haben. Da gibt es nur Wissen und Berücksichtigung aller erreichbaren Tatsachen und rücksichtsloses Schlussfolgern daraus. Das heisst Methode, nicht das Haften am Alten, welches auf eine Unkenntnis von neu erkannten Dingen gegründet ist.

Mai 1905.

Ibn Ginnī's Kitāb al-muǧtaṣab herausgegeben und mit einer Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. **Edgar Pröbster**. Leipzig, Hinrichs, 1905. (Leipziger semitistische Studien I 3). Besprochen von H. Reckendorf.

Diese Ausgabe, deren Vorrede vom April 1903 datiert ist, die mir aber eben erst zugeht, bildet ein erfreuliches Spezimen von Hingabe an die Arbeit; die Wortgestalten der Handschrift sind sogar mit übergrosser Gewissenhaftigkeit vermerkt, wir ersehen aber dabei, dass die Herstellung des Textes auf Grund dieser einzigen Hdschr. in der Tat, wie der Herausgeber mitteilt, keineswegs immer leicht war. Den Inhalt der Schrift *Ibn Ginnī's* bildet eine, allerdings keineswegs vollständige, Zusammenstellung der Passivpartizipien von Verben mediae *w* und *j* im Hinblick auf die Hauptfrage, ob ihr Vokal *ū* oder *ī* ist. Im Titel liest der Herausgeber auf Grund von Angaben seiner Handschrift المُغْتَصَب gegen das anderwärts überlieferte المُقْتَضَب. Es hat den Umstand für sich, dass es sich gegenüber dem als Büchertitel wiederholt vorkommenden (S. XX.) المقتضب eben deswegen als härtere Lesart darstellt; die Angabe S. XXI beweist allerdings nur, dass es auch die Lesart المغتصب gab. Der Schwerpunkt der Leistung Pröbsters liegt in der Herstellung des Textes, der Hinzufügung weiterer Belege für die vorkommenden Stämme und der Uebersetzung einer grösseren Anzahl der zitierten Verse. Dass in einer derartigen Arbeit Versehen unterlaufen können, versteht sich; auch die sprachwissenschaftliche Darlegung S. 34 oben und die Argumentation S. 45 unten ist anfechtbar. Ich habe mir folgende Verbesserungen notiert. S. X Mitte. Statt „Da machte sich Ibn Ginnī auf, ihn zu suchen" richtiger „Alsbald suchte ihn I. G.". — S. XIV Mitte. Statt „verstummen" l. „verstummten". In der folgenden Zeile statt „Ehre": „Adel"; der Vers bildet die Begründung für Vs. 2. Ebenda Z. 5 v. u. statt „musste": „muss". Mir scheint übrigens die Behauptung, vom Weinen blind zu sein, nur Hyperbel, denn das wird öfters vom Weinen gesagt, und überdies „fürchtet" er es ja auch nur. Aber selbst in den Versen S. XI (يا ذا etc.) sehe ich blosse Hyperbel. — S. XV Vs. 1 l. „guten" st. „wohlbekannten". Ebenda Anm. 5 ist يُكاثِر gemeint, eine Aenderung also nicht erforderlich. — S. XVI. Die Geliebte in diesen Versen ist leider ein Er, l. also „die Rosen sahen ihn" u. s. f. Im Vs. 4 dürfte فاختلسته de conatu gedacht sein „suchte ihm zu entwenden". — S. 2,12 und 21,15 ist mit der Handschr. عارا zu lesen („angetaner Schimpf") und danach Sīb. (s. S. 30) zu verbessern. — S. 35 g. E. Nur „Becher" und „Seiher" kommen in Betracht. — S. 37 (zu 6,7) „wir liessen die Hyänen sie nachts besuchen". — (S. 44 unten. Die erste Vershälfte lautet in der längeren Fassung des Gedichts, die bei Ahlw. Samml. I Nr. 15 veröffentlicht ist, فجاشت عَلَى النَفْسُ أوّلَ وَهْلَةٍ). — S. 51 Mitte. Statt „eines Tages" l. „jemals". Ebenda Z. 6 v. u. أَلَا st. إِلّا. „Ha! Gar manchmal . . .!"

Freiburg i. B.

NU-BAR = zêr-mašîtu.

Von Bruno Meissner.

Das im Kodex Hammurabi Kol. XV a, 62 neben dem noch nicht sicher zu lesenden Ideogramm für „Priesterin"(?) und *NU-GIG* = *ḳadištu* sich findende Ideogramm *NU-BAR* war noch nicht sicher zu bestimmen. Zimmern (s. Winckler, Die Gesetze Hammurabis S. 54 Anm.) wollte *liḳûtu* (so wohl besser als *lêḳat*) lesen und es mit „angenommenes Kind" übersetzen. Dieses scheint mir darum nicht sehr wahrscheinlich, weil man nach den beiden Bezeichnungen für Priesterinnen auch im dritten Ideogramm etwas Analoges erwarten sollte. Sodann kommt in altbabylonischen Kontrakten dieses *NU-BAR* zuweilen hinter Frauennamen in einer Weise vor, dass es nur einen Titel bezeichnen kann; z. B. CT. VIII, 2 b (Bu. 88,5—12,10), 16: *La-ma-za-tim aššat (?) (il) Marduk u NU-BAR* = Lamazatu, die Priesterin des Marduk und die NU-BAR; CT. VIII, 50,6a: *zittu La-ma-zi NU-BAR* = der Anteil der Lamazi, der NU-BAR; vgl. auch MAP. no. 111,6; CT. II, 45,23. Die richtige Auskunft würde uns K. 10194 (CT. XVIII, 47) geben, da hier Z. 5 *NU-BAR* unmittelbar hinter *NIN-DINGIR-RA* und *NU-GIG* erwähnt wird, wenn der Text vollständig erhalten wäre. Ich glaube indes, dass unser Text ein direkter joint zu K. 4328 (CT. XIX, 41 = II R. 32 no. 3) ist. Eine Inspektion im British Museum wird die definitive Entscheidung geben. Bewährt sich meine Vermutung, so hätten wir den Anfang der Tafel folgendermassen zu restaurieren:

NIN (?) = be-e[l-tum]
NIN-DINGIR-RA = en-[tum]
NIN-DINGIR-RA = uk-kur-tum
NU-GIG = ḳa-diš-tum
NU-BAR = zer-ma-ši-tum.

NU-BAR wäre also gleich *zêr-mašîtu*, der aus Maqlû 3,45 her bekannten Priesterinnengattung.

Mitteilungen.

Die Orientalische Fakultät der Universität der Jesuiten in Beyrouth, die jetzt ihr drittes Jahr vollendet, versendet einen neuen „Prospectus et Programme sommaires", sowie ein erstes „Bulletin". Zu den bisherigen Unterrichtsgegenständen ist jetzt noch hinzugekommen ein Kursus über vergleichende Grammatik der semitischen Sprachen sowie über Aetiopisch (Sprache und Literatur). Die den Studierenden zur Verfügung stehende orientalistische Bibliothek umfasst jetzt 16000 Bände, davon 1200 Handschriften. Im Mittelpunkt steht das Studium des Arabischen. Zu Anfang des Winters beginnt ein neues Studienjahr, das bis zum Mai dauert. Das Bulletin wird versandt und Auskünfte werden erteilt von dem P. Secrétaire de la Faculté Orientale, Université St. Joseph, Beyrouth (Syrie).

Der New-Yorker Finanzmann Jakob Schiff hat der Harvard-Universität 200 000 Mk. gestiftet, damit fünf Jahre lang jedes Jahr eine Forschungsexpedition nach Palästina ausgeschickt werde.

Ueber die Ausgrabungen an der Cheops-Pyramide entnehmen wir einem Briefe Steindorffs aus Kairo vom 15. v. Mts. nach den „Leipziger Neuesten Nachrichten":

Zwei und einen halben Monat wird nun schon mit Hacke und Korb bei der Cheops-Pyramide gearbeitet. Wir hatten Wochen hindurch mehr als 400 Arbeiter zur Verfügung, die mit Hilfe der Feldbahn ein gehöriges Stück Arbeit geleistet haben. Etwa 50 Grabbauten, aus Stein oder Ziegel errichtet, sind freigelegt und sind so gereinigt, dass man ein völlig klares Bild ihrer Anlage gewinnt. Man kann in den Strassen dieser kleinen Gräberstadt einhergehen und in die Kultkammern eintreten, in denen einst den Toten von den Hinterbliebenen geopfert wurde. Die grösste Arbeit haben uns die Schächte gemacht, die bisweilen 10 und 15 Meter tief in den Fels der Wüste hinabreichen. Unten öffnet sich bei ihnen meist eine kleine Kammer, in der der Tote beigesetzt war. Leider entspricht der Inhalt dieser Schächte meist nicht der Riesenarbeit, die ihre Leerung erfordert. Meist fand sich nur ein Skelett und oft auch dieses in schlechtem, vermorschtem Zustande, so dass auch der Anthropologe keine grosse Freude daran haben würde. Gelegentlich war es in einem Stein- oder Holzsarge beigesetzt und ihm öfter auch ein paar Krüge oder Schalen mitgegeben.

„Mumien", d. h. sorgfältig balsamierte, mit Leinenbinden und Tüchern umwickelte Kadaver, haben sich nur in späteren Gräbern gefunden. In der Zeit, aus der die Mehrzahl unserer Gräber stammt (aus dem 3. Jahrtausend v. Christi Geb.) war die Sitte, den Verstorbenen so sorgfältig für das Grab zu präparieren, noch nicht aufgekommen.

Der Hauptwunsch, aus den Gräbern recht viele Proben ägyptischer Kunsttätigkeit zu gewinnen, ist in Erfüllung gegangen, ja, die kühnsten Hoffnungen, die ich in dieser Hinsicht hatte, sind übertroffen worden. Nicht weniger als 30 Aegypter und Aegypterinnen, allesamt aus Stein, und wenn man ihr Alter in Betracht zieht, recht wohl konserviert, sind in unserer Hütte einquartiert: darunter hohe Würdenträger und Beamte in vornehmer, stolzer Haltung. Weit vergnüglicher und interessanter sind die Leute aus dem Volke, die Diener und Dienerinnen, die ihrem Herrn ins Grab gefolgt sind, um auch dort für ihren Lebensunterhalt zu sorgen. Wir haben Müllerinnen — darunter auch eine wirklich „schöne" — die, wie es noch heute die Aegypterinnen tun, mit einem Steine das Korn zerreiben; ein Mann, der Fleisch in einem grossen Topfe kocht, eine allerliebste Frau, die Milch seiht, Bierbrauer, Schlächter, Bäcker usw. In hübschen, lebenswahren Figuren steht eine ganze Handwerkerschar vor uns. Natürlich wird mir nicht die ganze Gesellschaft nach Leipzig folgen; beansprucht doch die ägyptische Regierung vertragsmässig einen Teil der Funde für sich. Aber mit 10 steinernen

Aegyptern aus der Zeit der Pyramiden hoffe ich doch anzurücken.

Jetzt sind wir am Schluss der Campagne und führen die letzten Reinigungsarbeiten aus. Dann folgt die verhängnisvolle Teilung mit der Regierung und dann das Packen.

Zeitschriftenschau.

Abhandl. d. K. K. Geogr. Ges. Wien 1904.
V. 3. 4. M. Voss, Der Suezkanal und seine Stellung im Weltverkehr.

Allgemeines Litteraturblatt 1905.
9. E. Lindl, Cyrus, Entstehung und Blüte der altorientalischen Kulturwelt, bespr. v. J. Mayer.
10. A. Leist, Das georgische Volk, bespr. v. F. Birkner.

Amer. Journ. of Archaeol. 1905.
IX. 1. A. Marquand, The palace at Nippur not Mycenaean but Hellenistic. — H. N. Fowler, Archaeological news 1904: Egypt. Babylonia and Assyria. Syria and Palestine. Asia minor. Africa.

Arch. delle Tradiz. Popol. 1905.
XXII. 3. Usi di chirurgia nervosa fra popoli selvaggi dell' Algeria.

Archivio Storico Siciliano 1905.
XXIX. 3. 4. N. Vitale, Trapani nelle guerre di Carlo V. in Francia e contro i Turchi.

Asien. 1905.
IV. 7. A. Janke, Dampfschiffverbindungen nach dem Orient und die Bagdalbahn. — Münchener Orientalische Gesellschaft. XVII. Sitzung: Vortrag von W. Götz, Historische Kampfstätten in bulgarischen Gebieten, XVIII. Sitzung: Vortrag von Hell, Die inneren Feinde des jungen Islam. — Wirtschaftlicher Teil: Der Handel in Südpersien.

Beitr. z. Alten Gesch. 1905.
V. 1. E. Breccia, Mitridate I, il Grande, di Partia. — W. Soltau, Inwieweit kann die Apostelgeschichte als historische Quelle gelten? — K. Regling, Ausgleichung von Münzfüssen. 1. Babylonische leichte Gewichtsmine und römisches Pfund. 2. Attischer und phönizischer Fuss. — C. F. Lehmann, zur Arsaciden-Aera. — Mitteilungen: C. F. Lehmann, zu Sarapis. — Mit dem nächsten Bande erhalten die „Beiträge" als Obertitel den Musennamen Klio.

Beiträge z. Assyriol. 1905.
V. 3. A. Ungnad, Ueber Analogiebildungen im hebräischen Verbum. — J. Hehn, Hymnen und Gebete an Marduk. — F. Bork, Zur Erklärung der elamischen Briefe. — G. Hüsing, Semitische Lehnwörter im Elamischen.

Berichte üb. d. Verhandl. d. K. S. Ges. d. Wissensch. Leipzig. 1905.
Phil.-Hist. Kl. 51. Bd. IV. E. Sievers, Alttestamentliche Miscellen. 1. Jes. 24—27.

Berl. Philol. Wochenschr. 1905.
19. J. Leipoldt, Saïdische Auszüge aus dem 8. Buche der apostolischen Konstitutionen, bespr. v. E. Nestle. — P. Thomsen, Textkritisches zu Onomasticon des Eusebius.
20. O. Montelius, Die älteren Kulturperioden im Orient und in Europa. I, bespr. v. H. Schmidt.
21. P. Foucart, La formation de la province romaine d'Asie, bespr. v. Kornemann.
22. E. Preuschen, Zwei gnostische Hymnen, bespr. v. Dobschütz.

Bibl. de l'École des Chartes 1905.
LXVI. 1. H. Moranvillé, Un pélerinage en terre sainte et au Sinai au XVe siècle.

The Bibliotheca Sacra. 1905.
April. F. B. Denio, The authority of the hebrew prophets. — M. G. Kyle, New light from Egypt on the sacrifices.

Bulletin Critique 1905.
15 Chantepie de la Saussaye, Manuel d'histoire des religions, bespr. v. A. Roussel.
16. A. Condamin, Le livre d'Isaïe, bespr. v. F. Martin. — L. Piccolo, Contributo alla storia di Palmira, bespr. v. E. Maynial.

Bull. d. l. Soc. R. Belge de Géogr. 1905.
2. L. Zels, Le problème de Tanganyika. — Garmijn, Ethnographie congolaise: Les Balubas du Haut-Kassai. — F. Pasteyns, Les montagnes du Turkestan.

Comptes Rendus 1905.
Janvier-Février. E. T. Hamy, Note sur les résultats archéologiques des explorations sahariennes de F. Foureau. — E. T. Hamy, Les „Ardjem" d'Ain Sefra, de Magrar-Tahtani et de Beni-Ounif (Sud Oranais). — F. Cumont, Une inscription gréco-araméenne d'Asie Mineure. — Delattre, Carthage. La necropole voisine de Sainte Monique Groupe de figurines.

La Cultura 1905.
1. H. Winckler, Geschichte der Stadt Babylon, bespr. v. R. Paribeni. — G. Richter, Die jüdischen Münzen, bespr. v. L. Cesano.
3. D. H. Müller, Die Gesetze Hammurabis, (u.) H. Winckler, Die Gesetze Hammurabis, (u.) V. Scheil, La loi de Hammurabi, bespr. v. R.
4. F. Delitzsch, Babel und Bibel, bespr. v. L. Colini.

Deutsche Lit.-Ztg. 1905.
20. K. F. Müller, Der Leichenwagen Alexanders des Grossen, bespr. v. J. Six.
21. J. Flemming, Apollinaristische Schriften, syrisch und griechisch, bespr. v. E. Nestle.
22. F. Delitzsch, Babel und Bibel III, bespr. v. B. Meissner. — A. Métin, La transformation de l'Égypte, bespr. v. O. Lenz.
23. M. Bloomfield, Cerberus, the dog of Hades, bespr. v. M. Winternitz. — K. Baranowsky, El Kahira. Novelle, bespr. v. P. Schwarz.
24. E. Pröbster, Ibn Ginni's Kitāb al Muġtasab, bespr. v. K. Vollers.

The Dublin Revier 1905.
Vol. 136. H. M. Vaughan, The holy city of Kairouan.

Geographischer Anzeiger 1905.
6. VI. Haack, Ein Beweis für die zunehmende Austrocknung Afrikas. — K. v. Stengel, der Kongostaat, bespr. v. H. Seidel.

Geograf. Tidskrift 1905.

XVIII. 1. 2. O. Olufsen, Oasen Merv (Karte u. Abbildungen). — M. Friedrichsen, Forschungsreise in den zentralen Tienschan und Dsungarischen Ala-tau, bespr. v. O. Olufsen.

Le Globe 1905.

XLIV. 1. J. Perdicaris, Ma captivité et la situation actuelle au Maroc. — A. S. Galichon, A travers le Hauran et chez les Druses. — L. Jalla, Visite aux trois grands lacs de l'Afrique centrale. — A. S. Galichon, Excursion à Palmyre par Homs. — La comtesse Ouvaroff, Caucase, bespr. v. V. Dingelstedt.

Gött. gel. Anzeigen 1905.

167. V. W. Riedel and W. E. Crum, The canons of Athanasius of Alexandria, bespr v. A. Rahlfs. — Theodor, Bereschit rabba 1. 2, bespr. v. B. Jakob. Éthé, catalogue of Persion manuscripts, bespr. v. Th. Nöldecke.

Hermathena 1904.

No. XXX. H. J. Lawlor, The book of Enoch in the Egyptian church (zu den Berichten des Serenus in Cassianus' Collationes).

The Hibbert Journal 1905.

III. 3. Charles, The testament of the XII patriarchs. — A. S. Peake, The problem of suffering in the old testament, bespr. v. W. Addis. — S. D. Mahavarati, The Yogi and his message, bespr. v. H. A. Dallas (Christus als Yogi). — H. Achelis und J. Flemming, Die syrische Didaskalia, bespr. v. V. Bartlet.

The Indian Antiquary 1905.

April. M. A. Stein, White Huns and kindred tribes in the history of the Indian north-west frontier.

De Indische Gids 1905.

Mei. Transsaharische Spoorwegen. — E. Mygind, Vom Bosporus zum Sinai, bespr. v. ?

Journal of the Anthropological Soc. of Bombay Vol. VII.

No. 2. Maulavi Abdool Wali, Ethnographical Notes on the Muhammadan Castes of Bengal.

The Journ. of Philology 1905.

No. 58. Taylor, Enoch and Clement. — A. A. Bevan, The hebrew verb ברא „to create."

The Journal of the Bombay Branch of R. A. S. 1904.

Vol. XXI. Art. XIV. A. S. G. Jayakar, 'Ománee proverbs (Sammlung, Uebersetzung und Erklärung von 320 arabischen Sprichwörtern). — Art. XV. M. Macmillan, The Oriental congress at Hanoi. — Art. XVIII. J. J. Modi, References to China in the ancient books of the Parsees. — Art. XIX. J. J. Modi, Notes of Anquetil du Perron (1755—61) on king Akbar and Dastur Meherji Rânâ.

Literar. Zentralblatt 1905.

21. G. N. Bonwetsch, Drei georgisch erhaltene Schriften von Hippolitus, bespr. v. H. G. — Regesta regni Hierosolymitani 1097—1291, bespr. v. H. Hr.

24. H. Schäfer, Die Mysterien des Osiris in Abydos, bespr. v. H. O. L.

Literarische Rundschau 1905.

6. Völter, Die Urgeschichte Israels im Lichte der ägypthischen Mythologie, bespr. v. J. Kley. — E. Ter-Minasseantz, Die armenische Kirche in ihren Beziehungen zu den syrischen Kirchen, bespr. v. S. Weber.

Al-Machriq VIII. 1904.

No. 11 (1. Juni). Thomas Kayal, Le néflier du Japon. — P. Anastase O. C., La secte des Marcosiens et des Rakusiens. — Mandement du Patriarche Agabios Matar sur la fondation du Séminaire d'Ain-Traz (1811) publié par l'abbé C. Charon. — P. L. Cheïkho, Les bienheureux Agathange de Vendôme et Cassien de Nantes capucins martyrs d'Éthiopie. — P. A. Mallon, Dans la Décapole. Mit einer Karte und der Abbildung eines Dolmen. — Besprechungen u. a. von Lagrange, Études sur les religions sémitiques.

No. 12 (15. Juni). P. H. Lammens, La faune historique ou les animaux disparus du Liban. Dazu gehörten ausser dem Löwen sicher der Elefant sowie der Auerochs. — P. A. Mallon, Dans la Décapole. — L'abbé G. Sebalani, L'Ile de Malte et son histoire. Mit einer Karte und Abbildungen. — Traité inédit de Boûlos ar-Râhel, évêque de Sidon, sur le Dogma chrétien, publié par P. L. Cheïkho. — Les Conciles Maronites (suite): Le Concile de Ghortah 1768 (suite) publié par R. Chartouni. — P. L. Cheïkho, Les Mss. arabes de notre Bibliothèque Orientale (suite): Homélies, sermons (fin). No. 67—79. — Besprechung von 1) Codrington, Manuel of musulman numismatics; 2) Sterling, Grammar of the Arabic Language; 3) L. Caetani, Annali dell' Islam.

Mitteil. d. Ver. f. Erdkunde. Dresden 1905.

1. Krahmer, die Beziehungen Russlands zu Persien, bespr. v. Broizem. — Else Reitemeyer, Beschreibung Aegyptens im Mittelalter aus den geographischen Werken der Araber, bespr. v. — g.

Le Moyen Age 1905.

Janvier-Février. E. Fagnan, Histoire de l'Afrique et de l'Espagne, bespr. v. M. Schwab.

Nuovo Archivio Veneto 1904.

I VIII. P. 2. L. Frati, Il viaggio da Venezia a Constantinopoli del conte Luigi Ferd. Marsili (1679) (Forts.).

P. S. B. A. 1905.

4. H. R. Hall, greek mummy-labels in the british museum (continued). — A. H. Sayce, lydian and karian inscriptions in Egypt. — G. Legrain, inscriptions from gebel abou gorâb. — F. Legge, the magic ivories of the middle empire. — G. U. Yule, a rock-cut himyaritic inscription on Jabal Jehaf, in the Aden hinterland. — T. G. Pinches, Nina and Nineveh.

The Quarterly Review 1905.

No. 403. Art. II G. Murray, The wanderings of Odysseus (V. Bérard, Les Phéniciens et l'Odyssée, bespr.)

Rendiconti della R. Acc. dei Lincei 1905.

S. V. Vol. XIII. f. 9—12. C. Conti Rossini, Il Hagara Gālā (aethiopischer Text, Bemerkungen).

Revue Critique 1905.

20. Ch. Soret, Les plantes dans l'antiquité et au moyen age, bespr. v. A. F.

21. P. Kahle, die arabischen Bibelübersetzungen, bespr. v. R. D.

22. W. Riedel and W. E. Crum, The canons of

Athanasius of Alexandria, bespr. v. R. D. — H. Delehaye, Les légendes hagiographiques, bespr. v. S. Reinach.

Revue des Études Anciennes 1905.

VII. 2. G. Taaks, Alttestamentliche Chronologie, (u.) Derselbe, Zwei Entdeckungen in der Bibel, bespr. v. X. K.

Revue des Études Histor. 1905.

Mars-Avril. L. Misermont, Le double bombardement d'Alger par Duquesne et la mort du consul Le Vacher. (Forts.)

Revue du Midi 1905.

XIX. 6. E. Mazel, à propos d'un dictionnaire de la bible. — V. Henry, Le Parsisme, bespr. v. A. Lepieux.

Revue Numismat. 1905.

IV. S. IX. 1. R. Jameson, Quelques pièces de la série des Séleucides — Th. Schreiber, Studien über das Bildnis Alexanders des Grossen, mit einem Anhang über die Anfänge des Alexanderkults, bespr. v. E. Babelon. — O. Codrington, A manual of musulman numismatic, bespr. v. F. de Villenoisy.

Rivista Storica Italiana 1905.

3. Ser. IV. 1. J. Gay, l'Italie méridionale et l'empire byzantin 867—1071, bespr. v. M. Schipa. — F. F. Guerrierie, La penisola Salentina in un testo arabo die geografia mediaevale, bespr. v. S.

Revue des Trad. Popul. 1905.

XX. 4. A. Robert, El Ama. L'aveugle arabe.

Sphinx IX. 1.

S. 1. Weill, L'Asie dans les textes égyptiens de l'Ancien et du Moyen Empire. (Fortsetzung; Kriege auf der Sianihalbinsel unter der 12. Dynastie, Ort- und Volksnamen in dieser Gegend). — 18. Lefébure, Les quatre côtés d'une barque (Geheimnamen). — 19. Lefébure, Sur le nom du dieu de Létopolis. — 21. Spiegelberg, Die Eigentümerin des Pap. Florent. 3669 (Khʒris, das griechische χάρις). — 22. Sjoeberg, Quelques remarques sur la grande inscription historique de Médinet-Habu (Uebersetzung einiger Zeilen). — 24 und 41. Besprechungen: Mallon, Grammaire copte (gelobt von Andersson); Weill, Recueil des inscriptions égyptiennes du Sinaï (empfohlen von Andersson); Budge, Lady Meux Manuscript nr. 6 (gelobt von Lederberg); Amélineau, Pistis Sophia (weitere kritische Bemerkungen von Andersson). — 37. XIV. Congrès internationale des Orientalistes (Programm). — 62. Notice (Dank der Redaktion an Lemm für Uebersendung zweier Werke).

The Scottish Geogr. Magaz. 1905.

XXI. 5. Younghusband, The geographical results of the Tibet mission. — R. Richardson, The expedition to Lhasa. — S. H. F. Capenny, The proposed Anglo-Abyssinian boundary in East Africa. — Hadji Khan, With the pilgrims to Mecca, bespr. v. ?

Theolog. Literaturblatt 1905.

17. M. Jastrow, The study of religion, bespr. v. G. Schnedermann.

19. P. Fleischmann, Das heilige Land in Wort und Bild, bespr. v. G. Hölscher.

20. J. B. Chabot, Synodicon Orientale ou recueil de synodes Nestoriens, bespr. v. N. Bonwetsch.

21. W. Erbt, Jeremia und seine Zeit, bespr. v. v. Orelli.

23. W. R. Harper, A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea, bespr. v. E. König. — A. Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament, bespr. v. H. Stocks. — J. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, bespr v. V. Schultze.

24. Eb. Nestle, Eine katholische hebräische Bibel? — W. R. Harper, The structure of the text of the book of Hosea, bespr. v. Ed. König. — A. Wünsche, Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen, bespr. v. H. Stocks.

Theolog. Literaturzeit. 1905.

11. E. Laur, Die Prophetennamen des alten Testaments, bespr. v. A. Bertholet — A. Lods, Les Israélites croyaient- ils à la vie future?, bespr. v. A. Bertholet. — J. Reil, Die frühchristlichen Darstellungen der Kreuzigung Christi, (u.) H. Leclercq, L'Afrique chrétienne, bespr. v. E. Hennecke. — K. Lübeck, Adoniskult und Christentum auf Malta, bespr. v. E. Schürer. — Mitteilungen zur jüdischen Volkskunde I, bespr. v. E. Schürer.

12. The Jewish Encyclopedia VIII, IX, bespr. v. E. Schürer. — The sacred books of the old Testament, ed. by P. Haupt. 3. S. R. Driver, Leviticus; 6. W, H. Bennett, Joshua; 9. F. Moore, Judges; 10. T. K. Cheyne, Isaiah; 12. C. H. Toy, Ezekiel; 14. I. Wellhausen, Psalms, bespr. v. K. Budde.

Theolog. Revue 1905.

5. K. Miketta, Der Pharao des Auszuges, bespr. v. V. Zapletal.

6. J. Ecker, Lexikon zum lateinischen Psalter, bespr. v. W. Fell. — H. Gresmann, Eusebius' Theophanie, bespr. v. O. Braun.

8. W. Spiegelberg, Der Aufenthalt Israels in in Aegypten im Lichte der ägyptischen Monumente, bespr. v. W. Engelkemper. — H. Leclercq, L'Afrique chrétienne, bespr. v. F. Wieland.

9. H. Duhm, Die bösen Geister im alten Testament, bespr. v. J. Rieber. — F. Kauleu, Sprachliches Handbuch zur biblischen Vulgata, bespr. v. A. Bludau. — C. Mommert, Topographie des alten Jerusalem, bespr. v. C. Dier. — S. Weber, Die katholische Kirche in Armenien, bespr. v. H. Goussen.

Zeitschr. für Assyriologie 1905.

XVIII. 3. 4. L. J. Delaporte, Tablettes de comptabilité chaldéenne. — M. Horten, Das Buch der Ringsteine Fârâbî's. Mit Auszügen aus dem Kommentar des Emir Ismâ'îl el Hoseinî el Fârânî. — C. H. Becker, Die Entstehung von 'Uŝr- und Ḫarâg-Land in Aegypten. — C. Conti Rossini, Canti popolari tigrai. — P. Leander, Zur sumerischen Kompositionslehre. — B. Meissner, Zum rid sabê. — C. H. Becker, مُلْصَق.

Zeitschr. f. Kirchengesch. 1905.

XXVI. 1. C. Erbes, Das syrische Martyrologium und der Weihnachtsfestkreis. II. — Eb. Nestle, Die Anfänge des Christentums im Osten nach dem Patriarchen Timotheus (823, der das Christentum der Nestorianer auf „20 Jahre nach der Himmelfahrt unseres Herrn" datiert).

Verantwortlicher Herausgeber: F. E. Peiser, Königsberg i. Pr., Schönstr. 18 a I.
Verlag u. Expedition Wolf Peiser Verlag, Berlin S., Brandenburgstr. 11.
Druck von Max Schmersow vorm. Zahn & Baendel, Kirchhain N.-L.